TROTTA 7 *Paradigmas*

Tratado de antropología de lo sagrado [2]

El hombre indoeuropeo y lo sagrado

R. BOYER, E. CAMPANILE, M. DELAHOUTRE,
M. GIMBUTAS, G. GNOLI, J. RIES, J. VARENNE

COORDINADOR: JULIEN RIES



Tratado de antropología de lo sagrado 2
El hombre indoeuropeo y lo sagrado

Tratado de antropología de lo sagrado 2
El hombre indoeuropeo y lo sagrado

R. Boyer, E. Campanile
M. Delahoutre, M. Gimbutas
G. Gnoli, J. Ries, J. Varenne

EDITORIAL TROTTA

COLECCIÓN PARADIGMAS

Biblioteca de Ciencias de las Religiones

Título original: Trattato di Antropologia del Sacro volume II:
L'uomo indoeuropeo e il sacro

Traducción: Vicente Martín Pindado, capítulos «El Irán antiguo y el zoroastrismo»
y «Aspectos de lo sagrado en la vida del hombre y de la sociedad celta»;
María Tabuyo, Agustín López, resto de la obra

Altamirano, 34. 28008 Madrid
Teléfono: 549 14 43
Fax: 549 ló 15

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-047-6 (Obra completa)
ISBN: 84-8164-049-2 (Volumen 2)
Depósito Legal: VA-228/95

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Poi. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Quinta parte
LOS GERMANOS Y LOS ESCANDINAVOS

Sexta parte
LOS ESLAVOS Y LOS BALTOS

CONCLUSIONES Y BIBLIOGRAFÍA

NOTA DEL EDITOR

El diccionario de la lengua italiana de G. Devoto y G. Oli ofrece la siguiente definición de tratado: «Obra que expone de forma sistemática temas de interés científico, histórico o literario. Por ejemplo: tratados de zoología, botánica, filosofía, etc.»

En Francia, el *Petit Robert* define el tratado como una «obra didáctica que expone de manera sistemática un tema o un conjunto de temas relativos a una materia... Por ejemplo, *Tratado de la radiactividad*, Marie Curie». El término «didáctico» tiene aquí un valor que podríamos llamar «universitario» y que hace referencia al nivel de los estudios superiores.

Lo que actualmente se mantiene en vigencia de la concepción de tratado propia del siglo XIX y de principios del XX es la necesidad de establecer obras de referencia ante la aparición de nuevos campos de estudio e investigación. Por tal motivo, la proliferación de «materias» científicas en los siglos XIX y XX explica la multiplicación de los tratados.

Nos encontramos actualmente en presencia de un fenómeno análogo y, al mismo tiempo, diferente. Tras la aparición de nuevos dominios científicos en la primera mitad de este siglo (relatividad restringida, mecánica cuántica, microbiología...), asistimos en los últimos años al nacimiento de nuevas ramas de investigación que se configuran, bien por una renovación absoluta de las materias ya existentes, bien por fusión de diversas disciplinas científicas hasta entonces totalmente independientes y que al unirse dan lugar a otras nuevas o a una modificación decisiva de las anteriores.

El tratado tiene, pues, como objetivo abarcar la nueva materia o

disciplina en toda su extensión, a fin de poder ofrecer un marco de referencia común a todos los especialistas interesados, así como a los estudiantes que deben decidir la orientación de su trabajo; paralelamente —y ésta es una función importante del tratado— éste se convierte también en fuente común de referencias para todos aquellos que se dedican al estudio de la disciplina en cuestión o de otras más o menos directamente relacionadas con ella, permitiendo calibrar qué es lo que puede esperarse de esta materia renovada o de nueva creación.

En el contexto actual, en el que vemos, por un lado, cómo las ciencias exactas y la biología se desarrollan con gran rapidez, y constatamos, por otro, las dudas e incertidumbres de unas ciencias humanas en crisis, se plantea la exigencia de reconstruir un esquema de referencia para la lectura de los fenómenos humanos, exigencia que sitúa en primer plano la cuestión del discurso antropológico. La antropología religiosa, en particular, estudia al hombre en tanto que portador de convenciones religiosas susceptibles de regular su vida y su comportamiento.

De hecho, las diversas religiones proponen diferentes antropologías, cada una de las cuales tiene su propia concepción de la condición humana y de la relación del hombre con el mundo. Estamos en disposición de reconstruir la antropología que configura el armazón del pensamiento semítico, de las Upanishad, del budismo, de la religión de los faraones, del pensamiento griego. Existe, finalmente, una antropología cristiana, basada en la tradición bíblica y marcada de forma decisiva por la presencia de Jesucristo, el Hombre-Dios, el hombre nuevo que proyecta una luz nueva sobre el misterio del hombre.

Pero junto a esta antropología religiosa, cuyas múltiples facetas están enraizadas en las doctrinas filosóficas de las distintas religiones, asistimos hoy al desarrollo de una nueva antropología religiosa centrada en el *homo religiosus* y en sus comportamientos en las diferentes experiencias por él vividas de lo sagrado. Como muestra Mircea Eliade en sus trabajos, lo sagrado no es un momento de la historia del conocimiento, sino un elemento estructural de la propia conciencia. Gracias al gran estudioso rumano, que retoma y desarrolla los hallazgos de Sóderblom, Rudolf Otto y van der Leeuw, entre otros, las investigaciones sobre lo sagrado ocupan un lugar de preferencia en el estudio de la historia de las religiones.

Esta nueva antropología religiosa tiene, pues, por objetivo comprender al hombre como sujeto de la experiencia de lo sagrado; dentro de este marco, estudia la estructura fundamental de dicha

experiencia, la conciencia y las actividades del ser humano a través de los múltiples vestigios y documentos que el *homo religiosus* nos ha dejado desde sus orígenes hasta nuestros días, como expresión de su relación con una «Realidad absoluta» que transciende este mundo aunque se manifieste en él.

La percepción de estas manifestaciones de la Realidad es, precisamente, el descubrimiento que lleva al hombre a asumir ese modo específico de existencia que se puede denominar «lo sagrado». Esta experiencia humana tiene lugar tanto dentro como fuera de las grandes religiones, y ha configurado a su alrededor, a lo largo de la historia, todo un universo simbólico de mitos y de ritos. Son éstos los que constituyen el objeto de estudio de este tratado, que se propone llegar a su conocimiento, así como a la evaluación de su importancia desde el punto de vista antropológico, a fin de elaborar una antropología del *homo religiosus* basada en lo sagrado en tanto que experiencia vivida.

Dirigida por Julien Ries, de la Universidad católica de Lovaina, y realizada con la contribución de cerca de cincuenta especialistas, en su mayor parte europeos, la obra abarca —como explica con mayor amplitud la Introducción— las siguientes disciplinas: historia de las religiones, historia general, historia de las culturas, prehistoria y paleoantropología, etnología y sociología. El gran interés que, desde esta perspectiva, presenta la historia de las religiones radica sencillamente en la clarificación institucional y doctrinal que las grandes religiones proyectan sobre las relaciones entre el hombre y lo sagrado, entre el hombre y lo infinito —relaciones de particular interés en el momento presente, en este período de crisis de las religiones institucionales—, clarificación cuyo alcance se extiende tanto a la antigüedad como a nuestros días.

El editor

PREFACIO

Julien Ries

La antropología religiosa se dedica al estudio del *homo religiosus* como ser que crea y utiliza el conjunto simbólico de lo sagrado. Su objetivo consiste en analizar al hombre portador de creencias religiosas, creencias que inspiran y orientan su comportamiento, su acción y su vida, y que confieren un sentido a su situación en el cosmos y le ayudan a comprender su condición humana. Esta investigación antropológica trata de seguir las huellas del *homo religiosus* desde su aparición histórica hasta su situación de *sapiens sapiens*, particularmente rica debido a la diversidad de orientaciones religiosas y culturales.

En el curso de cada una de las etapas de su historia, el hombre religioso es creador de cultura pero, a su vez, su vida lleva también la impronta de la cultura en cuyo seno se desarrolla. A fin de dar cuenta de su experiencia religiosa, el hombre ha creado una terminología de lo sagrado y ha establecido un vasto orden simbólico constituido por signos, mitos y ritos. En el volumen 1 del *Tratado de antropología de lo sagrado* hemos planteado algunas ideas generales sobre el *homo religiosus*. Abordamos ahora el estudio del *hombre indoeuropeo y lo sagrado*.

En un famoso discurso pronunciado en 1789 ante los miembros de la Royal Asiatic Society de Calcuta, el orientalista inglés William Jones (1746-1794) demostraba la existencia de un antepasado común del sánscrito, el griego, el latín, el gótico y el céltico. Así nacieron la filología comparada y la lingüística indoeuropea; especialistas como Fr. Bopp, A. Meillet, J. Vendryes o E. Benveniste han puesto de manifiesto importantes elementos sobre la civilización,

las instituciones, la ética y el pensamiento religioso de los pueblos que hablaron estas lenguas diferentes y que, en consecuencia, se presentan como herederos de un patrimonio cultural común. Esta idea de una herencia indoeuropea es, en primer lugar, un concepto lingüístico que se ha revelado muy fecundo en materia de filología y gramática. Aplicada a la mitología y la religión, la investigación comparada indoeuropea conoció un largo período de estancamiento hasta el momento en que, apoyándose en las investigaciones de J. Vendryes (1875-1960), que mostraban como algo evidente la correspondencia del vocabulario de lo sagrado entre el ámbito indoiranio, por una parte, y el italocéltico por otra, Georges Dumézil (1898-1986) mostraba que términos idénticos relativos a hechos de cultura, civilización y religión son signo de unos conceptos religiosos homólogos y la prueba de un mínimo de pensamiento común. Se abría así la vía de un nuevo conocimiento de la religión y la civilización indoeuropeas.

Tras un cuarto de siglo de investigaciones, G. Dumézil encontró el elemento fundamental que constituye la clave para introducirse en los arcanos del pensamiento ario. Se trata de una herencia compartida por una serie de pueblos indoeuropeos y cuyas huellas pueden ser encontradas en mitos y ritos de Roma, Germania, Escandinavia, el mundo céltico, Anatolia, India, Irán, el Cáucaso y Escitia, así como en los comportamientos característicos de los hombres de estos pueblos. Esta herencia es, en gran parte, una ideología trifuncional y jerarquizada: el poder religioso y jurídico; la fuerza física especialmente aplicada a la guerra; la fecundidad-fertilidad, sometida a las dos funciones precedentes e indispensable para su desarrollo y para la vida de la sociedad. Estas tres funciones son las actividades fundamentales y están aseguradas por tres categorías de hombres: sacerdotes, guerreros y productores; división necesaria para que la comunidad pueda subsistir.

La ideología social es el reflejo de una teología de las tres funciones, pues en la concepción religiosa indoeuropea los dioses ocupan un lugar central. En la India védica, en el discurso teológico elaborado por el hombre, se encuentra a la cabeza del panteón un grupo de dioses jerarquizados en tres funciones: Mitra-Varuna, dioses soberanos; Indra, dios de la guerra asociado en ocasiones a Váyu, Agni, Surya o Visnu; los Násatya o Asvin, dioses gemelos curadores y dispensadores de la fecundidad-fertilidad. Una tablilla de Bogazkóy, la antigua Hattusa del Imperio hitita, nos da a conocer el tenor de un tratado concluido en 1380 a.C. entre el rey Matiwaza del Mitanni y el rey hitita Suppiluliuma. Este último invoca a Mitra-Varuna,

a Indra y los Násatya, dioses protectores de la sociedad aria. En Irán encuentra Dumézil esta teología de las tres funciones en los seis «benefactores inmortales» que Zaratustra agrupó en torno a Ahura Mazda. Encontramos una tripartición análoga en los pueblos itálicos, tanto en la Umbría como en Roma, que ha dejado sus huellas entre los germanos y los escandinavos.

Las tres funciones son un dato estructural de la comunidad humana, pues la sociedad aria está dividida en tres clases, llamadas también «colores», *varna,* en la India védica. Cada clase tiene su color simbólico: el blanco es el signo de lo sagrado, el rojo simboliza a los guerreros y el azul-negro es, en el mundo iranio, el color de los agricultores-ganaderos. La estructura ternaria parece incluso haber determinado la concepción antropológica, pues Platón en la *República* (580 d) habla de las tres partes del alma humana: la primera es principio de conocimiento, la segunda es el ardor, la tercera está menos definida y tiene diversos nombres. Idéntica tripartición psicológica se encuentra en la India, en los tres *guna* o cualidades del *Sámkhya* clásico.

La clarificación de la herencia indoeuropea gracias a la paciente y constante investigación de Dumézil ha dado resultados espectaculares, el primero de los cuales sería la idea de la omnipresencia de lo sagrado. No sólo la primera función social y teológica es la de la soberanía de lo sagrado, sino que, además, el vocabulario indoeuropeo de lo sagrado se encuentra entre los diversos pueblos beneficiarios de esta herencia arcaica. Los volúmenes 2 y 3 de nuestra serie sobre el *homo religiosus,* dedicados a la expresión de lo sagrado en las grandes religiones, han dado ocasión a que especialistas eminentes analicen esta riqueza de las religiones de India, Roma, Germania, Grecia e Irán. La noción de lo sagrado y su primera expresión verbal en el curso de la historia constituyen una parte no desdeñable de la herencia indoeuropea recogida en Asia y Europa. El conjunto de la *Weltanschauung* del *homo religiosus* ario lleva la impronta de lo sagrado, lo que da una coherencia a su pensamiento, a su vida y a su sociedad.

Debemos a los estudios lingüísticos y filológicos el redescubrimiento del mundo indoeuropeo. La investigación comparada ha llegado a una primera conclusión: múltiples indicios atestiguan la existencia de una comunidad lingüística arcaica que la ciencia del siglo xix llamó «indoeuropea». Basándose en los descubrimientos de la paleontología lingüística, la mitografía comparada ha planteado la hipótesis de un pensamiento arcaico y se ha lanzado en su búsqueda. A comienzos del siglo xx, Georges Dumézil compulsó la volu-

miñosa documentación establecida por sus predecesores. Tras haber constatado una serie de errores que habían conducido a un callejón sin salida, puso a punto, a fuerza de trabajo y de paciencia, un método de *comparación genética*. El resultado más espectacular de su trabajo fue el descubrimiento del pensamiento religioso y social del hombre indoeuropeo arcaico.

Siguiendo la estela de dos siglos de estudios coronados por la obra de Dumézil, nuestro *Tratado de antropología de lo sagrado* debía forzosamente dedicar un volumen al estudio del hombre indoeuropeo.

Primera parte

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL MUNDO INDOEUROPEO Y LO SAGRADO

Capítulo 1

EL MUNDO INDOEUROPEO

Régis Boyer

Este estudio parte, evidentemente, de la premisa de la aceptación de la teoría indoeuropea. Intuida hace dos siglos por W. Jones y establecida de manera progresiva por numerosos investigadores en el siglo pasado, adquiere en nuestro tiempo derecho de ciudadanía gracias, esencialmente, a los brillantes trabajos de E. Benveniste y, especialmente, de G. Dumézil. Aun cuando la discusión permanece abierta sobre muchos puntos y los debates están muy lejos de haber concluido, el argumento lingüístico no puede dejarse de lado. De un extremo a otro de Europa y hasta muy lejanas regiones de Asia, etnias muy diferentes utilizan sin embargo un vocabulario común, conocen gramáticas homologas en cuanto a sus principios y obedecen a leyes sintácticas afines. Por no tomar más que un ejemplo banal, «madre» se dice *matar* en sánscrito, *maite* en armenio, *meter* en griego, *mati* en serbio y búlgaro, *m af* en ruso, *máti* en checo, *matka* en polaco, *máte* en letón, *módir* en islandés, *moder* en sueco y danés, *Mutter* en alemán, *moeder* en holandés, *mother* en inglés, *matair* en irlandés, *madre* en portugués, italiano y español, *mater* en latín; y lo volvemos a encontrar, con una ligera variación de sentido, en el lituano *moté* (mujer) o el albanés *motre* (hermana). Se podrían prodigar en abundancia ejemplos de este tipo, ejemplos que no pueden ser fortuitos, como tampoco lo es la omnipresencia de un material gramatical fundamental (los pronombres personales, por ejemplo, o los tiempos verbales) y, más en profundidad, la organización común del discurso en elementos significativos dispuestos según estructuras lógicas homologas, sean éstas de orden analítico o sintético. Mediante comparaciones, comprobaciones y reducciones

progresivas, los especialistas han llegado a la restitución de una primera lengua hipotética (por ello sus formas reconstruidas, y debido a que no disponemos de ningún documento escrito que las atestigüe, se representan precedidas por un asterisco: **uerg-*, «trabajar», de donde proceden el griego *fergon*, el inglés antiguo *weorc*, el alemán *werk*, el inglés *work)* a la que se ha dado el nombre de indoeuropea, debido a que los idiomas que de ella proceden se hablan principalmente en India y en Europa.

El sustrato autóctono

Sin embargo, el hecho de que las lenguas actuales presenten importantes diferencias (sánscrito *pitar*, inglés *father)* es debido, por una parte, al gran escalonamiento en el tiempo que marca la expansión indoeuropea a partir de su hogar inicial: esta expansión pudo comenzar tres mil años antes de nuestra era y parece haber conocido varias etapas u «oleadas»; se debe también, y especialmente, a la variedad de sustratos autóctonos que se superpusieron y que, sin ninguna duda, disponían de lenguas propias antes de haber adoptado, voluntariamente o por la fuerza, no lo sabemos, la nueva lengua (ciencias diversas, en particular el estudio de las religiones, la antropología y la prehistoria, se dedican a recuperarlas); por último, a diferentes hábitos lingüísticos, mecanismos de articulación o prácticas de acentuación que no coincidían con las de la lengua indoeuropea. Esto explica, por ejemplo, que el ámbito indoeuropeo admita lenguas con acento de intensidad, como la francesa, o con acento de cantidad situado en la inicial, como las lenguas germánicas, o sobre la penúltima sílaba, como el polaco, o incluso con acento musical, como las lenguas escandinavas, o móvil, como las lenguas eslavas del Este. Es, efectivamente, impensable que el indoeuropeo hubiera poseído todos esos tipos de acentuación, y resulta difícil admitir que un modo inicial de acentuación haya podido diversificarse hasta tal punto.

La *Urheimat* indoeuropea

En cualquier caso, parece probable que el indoeuropeo haya sido la lengua de un único pueblo situado en algún lugar del sur de la actual Rusia, lugar que ha sido y continúa siendo motivo de discusiones tan eruditas como apasionadas, si bien no siempre, por otra parte,

por razones de rigor científico. No es éste el lugar de resumir y discutir los argumentos propuestos en apoyo de esta tesis, mas serias presunciones deducidas de un paciente estudio comparativo del vocabulario indoeuropeo, en particular de sus silencios (no existe ningún término, por ejemplo, para caracterizar la fauna y la flora de los países cálidos), presunciones confirmadas por las investigaciones de la arqueología y la paleontología, llevan a renunciar a India o Irán como posibles ubicaciones de esta *Urheimat*, para buscar en cambio su morada entre el Danubio y Transcaucasia, más cerca, probablemente, de ésta que de aquél. En cuanto a remontarnos a la prehistoria de los indoeuropeos, sencillamente no nos es posible; la cuestión, hasta el momento, no ha dado lugar más que a delirios imaginativos.

Modo de propagación

Seremos igualmente cautos en cuanto al modo de propagación de la lengua indoeuropea, portadora, como es obvio, de la cultura, en el sentido amplio del término, y la civilización de los indoeuropeos. ¿Era éste un pueblo nómada o una nación guerrera y conquistadora? ¿Se han desplegado en dos o quizá tres oleadas sucesivamente escalonadas en dos milenios como pretenden numerosos investigadores? Será suficiente, sin entrar en polémicas inútiles, una observación de sentido común que rara vez se plantea: parece difícil que una población necesariamente poco numerosa, si la juzgamos por el área probable de su implantación geográfica, haya podido extenderse en un ámbito tan inmenso como el citado anteriormente. Podría también tratarse de una forma de supremacía debida a la posesión de técnicas superiores, a una organización social y política particularmente elaborada y eficaz, a una ideología de dinamismo poco común que, salvadas las distancias, trae a la mente la comparación con el fenómeno norteamericano tal como lo vivimos desde hace tres cuartos de siglo. Sin poder desarrollarlo aquí, diremos que los indoeuropeos habían aprendido, sin duda, a domesticar el caballo —en un principio más o menos sagrado en todas las culturas a las que dominaron—, unciéndolo al carro de combate, de ruedas, sin que estos dos rasgos tengan nada de restrictivo. Podríamos añadir a esto un modo de concepción de la sociedad según las posibilidades, el conocimiento, o, más bien, el saber aplicado a la práctica de sus miembros, y una visión general del mundo, la vida y el hombre que ciertamente privilegiaba los valores de la acción.

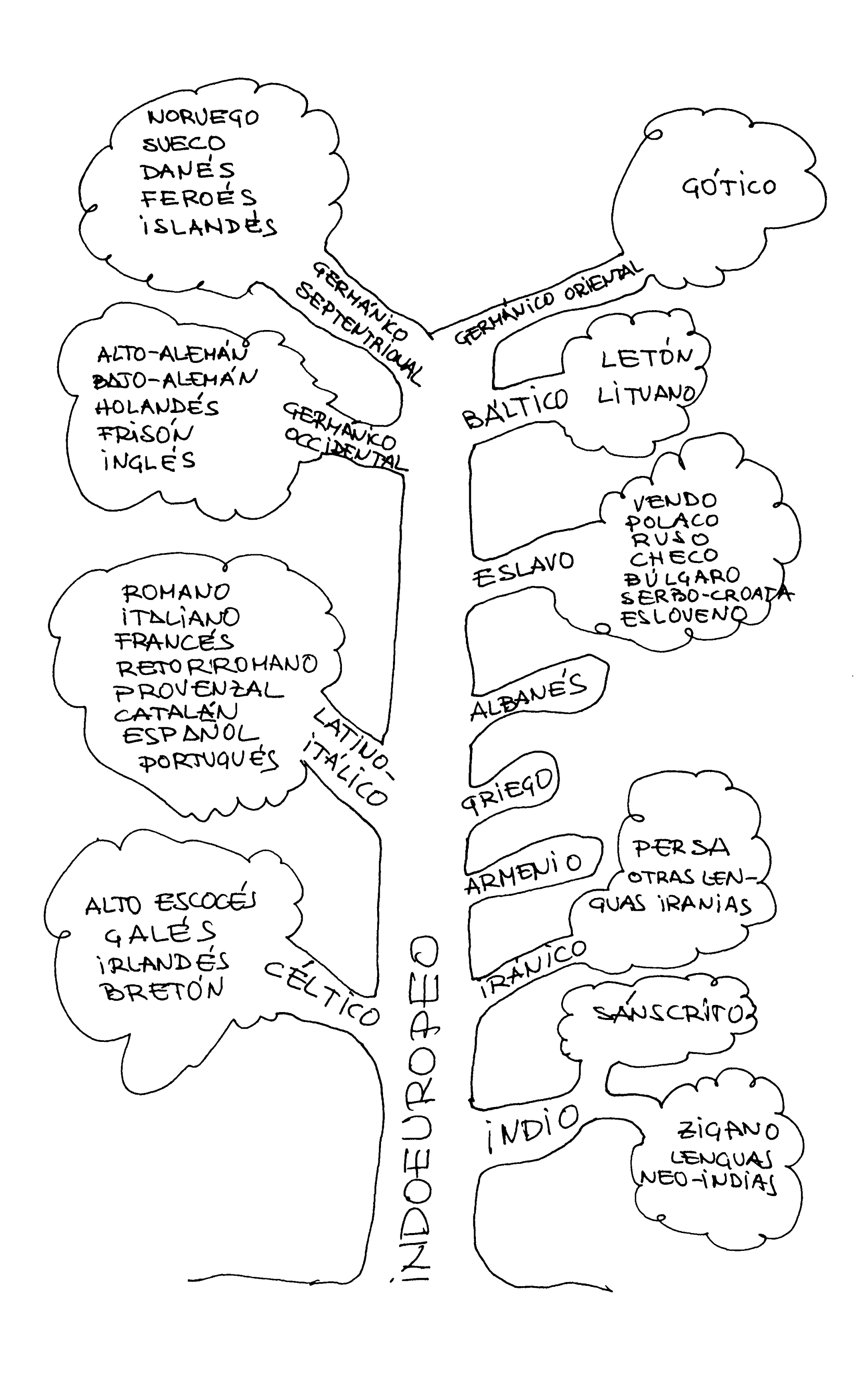
Distribución

Claro está que la paleontología lingüística, es decir, el estudio de las supervivencias lingüísticas prehistóricas (no atestiguadas por documentos escritos: una de las mayores dificultades de esta empresa se debe, precisamente, a la ausencia de tales documentos y, por tanto, a la necesidad de reconstruir formas hipotéticas) presentes en las diferentes culturas, permite esbozar una especie de «árbol genealógico» que muestra cómo, a partir de un único origen, el indoeuropeo ha ido «ramificándose» progresivamente en una cantidad de lenguas de las que este esquema ofrece una idea bastante clara, aunque, ciertamente, sea discutible en algunos detalles. No obstante, en su conjunto, el lector podrá hacerse una idea de la aparición y diversificación de lo que Jean Haudry llama de manera pertinente los «dialectos indoeuropeos». Este esquema no tiene en cuenta aquellas lenguas desaparecidas pero cuya existencia, en alguna etapa de la historia, está atestiguada, como el «tocario», hablado en otro tiempo en el Turquestán, las «lenguas anatólicas» (hitita, palávico, luvita) o ciertas lenguas itálicas (oseo, véneto, etc.).

El método es relativamente simple y funciona especialmente *a contrario*. Por no citar más que un caso conocido, viña y olivo tienen, en griego, nombres desconocidos para el indoeuropeo, nombre que adoptó el latín y, tras él, el céltico y el germánico. Se deduce de ello que los indoeuropeos no conocieron estas plantas. O bien salta a la vista que, en todas las culturas indoeuropeas, una misma fraseología poética se aplica a objetos idénticos; es necesario, por consiguiente, ver en ella el vehículo de una ideología común. Es más: todos los pueblos indoeuropeos adoptan, instintivamente, por decirlo así, los mismas esquemas narrativos en géneros que se encuentran en una y otra etnia, y prueba de ello es que haya podido establecerse no sólo un índice de los motivos de los cuentos populares, por ejemplo, sino también una especie de catálogo de la lengua poética.

Está por tanto justificado el postular —y es incluso posible demostrarlo—, con toda la prudencia que la situación exige, la existencia, hace alrededor de cinco mil años, de una comunidad, quizás étnica, en todo caso lingüística, que, por diversas causas que apenas podemos elucidar, terminó por imponer su ley, sus costumbres, su *Weltanschauung*, a un número considerable de poblaciones hoy europeas o asiáticas.

Nos es imposible plantear un estudio global de estos indoeuropeos, a los que está dedicado este volumen, valorando especialmen-


NORUEGO
SUECO
DANÉS
FEROÉS
ISLANDÉS
GERMÁNICO SEPTENTRIONAL
GÓTICO
GERMÁNICO ORIENTAL
ALTO-ALEMÁN
BAJO-ALEMÁN
HOLANDÉS
FRISÓN
INGLÉS
GERMÁNICO OCCIDENTAL
BÁLTICO
LETÓN
LITUANO
ESLAVO
VENDO
POLACO
RUSO
CHECO
BÚLGARO
SERBO-CROATA
ESLOVENO
ROMANO
ITALIANO
FRANCÉS
RETORRROMANO
PROVENZAL
CATALÁN
ESPAÑOL
PORTUGUÉS
LATINO-ITÁLICO
ALBANÉS
GRIEGO
ARMENIO
PERSA
OTRAS LENGUAS IRANIAS
IRÁNICO
ALTO ESCOCÉS
GALÉS
IRLANDÉS
BRETÓN
CÉLTICO
SÁNSCRITO
INDIO
ZÍGANO
LENGUAS NEO-INDIAS
INDOEUROPEO

te su actitud frente a la religión, como sería de desear. Una vez más, será el estudio atento de su vocabulario y del funcionamiento de su lengua, reflejos de sus instituciones y, por tanto, de su mentalidad, lo que nos servirá de base.

Cultura material

Digamos primero dos palabras sobre su cultura material. Como ya hemos dicho, habían domesticado el caballo, el buey, la oveja y el cerdo, lo que da a entender que eran más o menos sedentarios: argumento nada desdeñable para quienes dudan, como señalamos anteriormente, en ver en ellos a unos conquistadores que se despliegan por el mundo. Conocían el arado y debieron practicar la agricultura, al menos de forma primaria. Eran, por tanto, en buena parte campesinos, «paganos», dado que, aparentemente, ignoraban la ciudad. Sabían extraer y trabajar el cobre, pero quizá no el hierro. Y, que sepamos, el mundo marino no les era familiar. Utilizaban sin embargo barcas y vehículos de ruedas tirados por animales, principalmente por el caballo, por el que sentían una clara preferencia. Insistamos en un punto: eran grandes técnicos, siempre, claro está, según su visión global de la existencia, de la que hablaremos más adelante. En el ámbito material, la riqueza y precisión de los vocablos revelan una atención meticulosa. Y sus realizaciones en materia de alfarería o en el trabajo de los metales, sobre todo preciosos, en el hilado y fabricación de tejidos, y también en la arquitectura doméstica, no eran ciertamente mediocres. Encontramos, además, esa atención a la forma, por una parte en el cuidado prestado al simbolismo, en tres colores fundamentales de gran valor significativo y que aparecen en todos los niveles de su visión del mundo: blanco, rojo y negro (a menudo sustituido por el azul); por otra parte, en el culto a la forma aplicado a la expresión jurídica o poética, que privilegia la fórmula pertinente y coherente, el término «justo», con un refinamiento y un nivel de elaboración artesanal de los que, pasado el tiempo, la poesía escáldica escandinava dará la ilustración más completa.

Mas digamos también, sin ser categóricos, que, aparentemente, la abstracción o la gratuidad no parecen haber sido su mayor preocupación. En cambio, la eficacia práctica debió requerir toda su atención. Lo que nos lleva a deducir que, a juzgar por su cultura material, los indoeuropeos parecen no haber querido, o podido, disociar pensamiento y acción. Tenemos aquí un medio excelente

para percibir en qué pudieron consistir los sustratos autóctonos a los que anteriormente nos referíamos y sobre los que incorporaría su aportación particular: con toda seguridad, el mundo griego, por ejemplo, no debe su marcada predilección conceptual a la intervención de los indoeuropeos, y lo mismo puede decirse de las fantasías imaginativas de los celtas o los expansionamientos de la sensibilidad eslava. Por esta misma razón conviene atemperar las afirmaciones, con demasiada frecuencia teñidas de dudosa ideología, que harían de los indoeuropeos unos superhombres. La palabra «eficacia» ha aparecido ya en las páginas precedentes y jamás ha perdido su prestigio, pero esto no autoriza a establecer una jerarquía de valores, discutible en cualquier caso.

En el plano social

En el plano social podemos establecer unas ideas más sólidas. Adelantemos, pues, algunas afirmaciones que, nos parece, pisan terreno firme. Esta sociedad era de tipo familiar patriarcal, al menos en la etapa en que podemos conocerla mejor, pues existen múltiples tentativas de restituir un protoindoeuropeo cuyo estudio podría desembocar en conclusiones muy diferentes a las que aquí proponemos. Constatamos que, allí donde se implantó, la civilización indoeuropea situó la supremacía de la existencia y el culto a la familia —eventualmente y en un sentido amplio del término, es decir, desbordando el marco estricto de la consanguineidad— como elemento fundamental de la vida social. El linaje, el respeto a los lazos de sangre, la autoridad indiscutible del jefe de la familia, confundida ocasionalmente con el clan, jamás son puestos en cuestión allí donde existió la influencia indoeuropea. No se trata únicamente de realidades biológicas, sino también, y quizá principalmente, de una entidad de orden espiritual. Tácito, en su *Germania*, hará de la familia germánica la célula básica de todas las actividades humanas sin excepción, lo que, por otra parte, no debía sorprender en absoluto a un latino y parece haber sido una verdad axiomática para los eslavos. Resulta de ello que el estadio más profundo, tal vez el más antiguo, el más seguro en cualquier caso, de su religión se refiere al culto a los antepasados. Éstos no están nunca verdaderamente «muertos»; por una parte, porque al establecerse una especie de osmosis entre este mundo y el más allá, nuestra actual solución de continuidad entre la vida y la muerte parece muy ajena a sus mentalidades, y por tanto es siempre posible, mediante alguna vía sacrificial o

comunal (convivial), restaurar la continuidad; por otra parte, porque diversas prácticas tienen por objeto hacer perdurar la memoria de los grandes desaparecidos, aunque no sea más que por el nombre conferido a los recién nacidos que no se deja jamás al azar sino que manifiesta una creencia firme, entre otros modos de reaparición, en la reencarnación; en tercer lugar, porque los ritos funerarios, sumamente elaborados y muy significativos, no tienen sólo por función celebrar la memoria del desaparecido o asegurarle un tránsito glorioso al otro mundo: sirven también para impedir que el muerto «vuelva» al mundo de los vivos para hacerles daño, bien porque no se haya dado plena y entera satisfacción a su estatuto de antepasado, bien porque los sobrevivientes no se hayan comportado según la ética ejemplarizada por la vida del difunto. Pudiera ser que en esta familiolatría tuviéramos el rasgo más claro de la mentalidad indoeuropea: la actual desafección familiar, consecuencia del doble fenómeno conjunto de la urbanización y la industrialización, representa sin duda nuestra primera ruptura cierta con lo indoeuropeo.

Otra consecuencia de esta absoluta preeminencia de la familia la tenemos en la celebración, incontestable, de la fecundidad, que, de las tres funciones dumezilianas, adquiere cada vez más en la investigación actual una posición dominante. Por ello la cultura indoeuropea debió de reprobar el celibato, el aborto y la homosexualidad, tres prácticas conducentes a la esterilidad y universalmente deshonrosas en todas las civilizaciones que aquí nos conciernen, con una notable excepción: de nuevo la civilización griega. Y puesto que acabamos de referirnos al desacuerdo actual con esta tradición venerable, las medidas que, en todo Occidente, tienden a admitir o incluso a favorecer estas prácticas testimonian un innegable rechazo de los orígenes. Pues fundar una familia que se inscribe en un amplio linaje y que debe ser capaz de reunir a varias generaciones si quiere merecerse el estatuto de ser humano de pleno derecho es, ciertamente, el gesto esencial de la vida del ser humano, y nada tiene de sorprendente encontrar esta idea hasta en el mundo de los dioses, que son siempre hijos o hijas de alguna divinidad y se organizan de manera natural, si puede decirse así, en familias distintas y eventualmente rivales.

La tripartición social

Un segundo aspecto sobre el que los notables trabajos de Georges Dumézil han proyectado una luz indudable es el hecho de que esta

sociedad estaba organizada según una tripartición muy clara: el número tres, las estructuras ternarias, parecen haber gobernado todo este universo. No obstante, esta teoría es muy manipulable. No es seguro en absoluto que todos los indoeuropeos hubieran conocido una sociedad de «clases» tal como hoy las entendemos y, por no citar más que un detalle, nada nos permite suponer que practicaran la esclavitud en un sentido estricto. Pero parece seguro que distinguían tres funciones de la actividad humana: la jurídico-mágica, o suprema, que era patrimonio del jefe, del rey, del rey justo, es decir, capaz de decir el derecho, de decir «derecho» (este término, con sus diversas acepciones, funda el vocablo de «rey», *rex*, *rg*, etc.); la militar, encargada de la defensa y la expansión violenta de la comunidad, organizada quizá más claramente que las otras dos funciones en cuerpos especializados y, en todo caso, patrimonio de los jóvenes y de cofradías de todo tipo habilitadas para este fin mediante pruebas físicas e iniciáticas; y, finalmente, la productiva, la creadora de los bienes indispensables para la vida: agricultores, pastores, artesanos y comerciantes, cuyo papel termina siendo determinante, puesto que permite a los representantes de las otras dos funciones ejercer sus prerrogativas. Se nos permitirá ser breves acerca de esta triple diferenciación, cuyo sentido y simbolismo se prolongará hasta nuestra Edad Media, si no más lejos. El mérito excepcional de Dumézil no es únicamente el haberla determinado, sino el haber demostrado de manera indiscutible su presencia constante y universal.

Evitaremos sin embargo deducir de esta realidad, de manera apresurada, toda una serie de juicios de dudoso valor. En primer lugar, nada nos permite afirmar que cualquier preeminencia de una función sobre las otras estableciera algún tipo de jerarquía. Innumerables ejemplos nos muestran que el jefe, el «rey», no era tal en virtud de la pertenencia a un cuerpo social incluido en la primera función. En otras palabras, tomar a los indoeuropeos por «aristócratas» no nos remite sino a los fantasmas de una sociedad —la nuestra actual— probablemente cansada de una igualdad que se convierte en igualitarismo, de una libertad que tiende a la anarquía, en resumen, de las falsas acepciones con las que tendemos a entender términos en sí respetables como democracia, república o socialismo. En segundo lugar, las tres funciones podían muy bien acumularse en una única persona de la que el *bóndi* islandés, ese campesino-pescador-propietario libre, artesano eventualmente, jurista y poeta, ofrece, según las sagas, una imagen excelente. Pero es necesario no confundir aristocracia con oligarquía o plutocracia.

Es posible que los indoeuropeos hayan pasado, a los ojos de las poblaciones a las que marcaron con su influencia, por «aristócratas»; pero para afirmarlo sería preciso estar seguros de que fueron, efectivamente, invasores y conquistadores que oprimían con su presencia física en primer lugar, punto de vista que hemos puesto en duda con énfasis al comienzo del presente estudio. Finalmente, y para retomar el discurso, no era el posible ejercicio de una función la que fundamentaba la importancia de un hombre, sino su pertenencia a un linaje determinado. Admitamos que, en rigor, la sociedad indoeuropea haya podido constituirse en castas más que en clases: el punto capital es que esta distinción se fundaba ciertamente en la fortuna, tanto material como espiritual, es decir, que, jugando con los dos sentidos que el término ha conservado en francés [y en castellano], el segundo (fortuna: suerte, destino favorable) ha tenido, con toda seguridad, un valor predominante. Ahora bien, no es un hecho fortuito el que, con toda verosimilitud, haya tomado un rostro particular para cada familia, lo que nos lleva de nuevo al primer punto, esencial como puede apreciarse. Es quizá por esto por lo que el rey, el jefe del clan, debía esta distinción a su perte-nencia a un linaje, no a alguna indiscernible elección divina: el germánico ha conservado perfectamente el sentimiento de esta filiación, como podemos comprobar si consideramos que las palabras *konungr*, islandés antiguo, *kónig*, alemán, *king*, inglés, etc., derivan de *kyn-*, parentela, perceptible en el muy antiguo préstamo del finés al sueco antiguo *kuningas*. Esta es la razón por la que — insis-timos en ello— debemos tomar con cierta precaución la afirmación de Meillet, que veía en el indoeuropeo una «lengua de jefes y organizadores impuesta mediante el prestigio de una aristocracia». Es esta última palabra la que resulta problemática. Parece claro que, para las poblaciones sometidas —suponiendo que sea éste el término idóneo— o más bien anexionadas por los indoeuropeos, los representantes de la cultura progresivamente adoptada no podían pasar más que por maestros o, al menos, por instructores. Pero de ahí a deducir una superioridad, una relación de sujeción, media una gran distancia. Es por esto por lo que, después de la adopción (cualesquiera que hayan sido sus modalidades en la práctica) y adaptación de las aportaciones indoeuropeas, vemos resurgir por todas partes antiguas estructuras que definen la idiosincrasia responsable de las diferencias lingüísticas y estructurales que expresa perfectamente la gran multiplicidad de lenguas sumariamente esquematizadas en el «árbol» presentado anteriormente.

Hombres de orden

Algo parece claro si nos fijamos en el espíritu que anima esta larga y compleja empresa: los indoeuropeos eran organizadores de una gran capacidad, administradores hábiles y particularmente dotados, en resumen, *hombres de orden*. Aquí tenemos, sin duda, la noción esencial, ya perceptible, como acabamos de ver, en su organización de la sociedad. Hombres de orden, es decir, que parten del principio de que cada uno debe asumir plenamente su condición y, todavía más, tratar de superarla, de ir hasta el límite de sí mismo, en un impulso que refleja perfectamente un ideal análogo al de Corneille. O, a la inversa, hombres que detestan el desorden, el caos, la anarquía, todo lo que, por tanto, compromete el equilibrio siempre frágil de fuerzas antagónicas, equilibrio que, como sabemos, acompaña siempre en nuestro mundo a la buena marcha de una sociedad.

La noción de pacto, de contrato

Es precisamente para salvaguardar este equilibrio y asegurar el «derecho» por lo que los indoeuropeos ponían en el primer lugar de sus acciones más significativas, en la base misma de su concepción del orden social, la noción de pacto, de contrato entre poderes contrarios y, por tanto, como corolario, la noción de juramento que sella ese contrato. La idea se reviste de sacralidad, puesto que el pacto, el contrato, quedará personificado en dioses de importancia capital, Mitra, Tyr (nombre que significa propiamente «dios», prueba de su antigüedad y también de su absoluta superioridad: es el indoeuropeo *tiu* que volvemos a encontrar en el sánscrito *dyaus*, el griego *Zeus*, el latín *ju-(piter) o deus*, el céltico *di-*, etc.). Igualmente el crimen inexpiable por antonomasia y en todo lugar es el perjurio o, en forma algo devaluada, el falso juramento, y el cataclismo final que se inscribe siempre en la historia mítica viene provocado por la ruptura de un pacto. J. Ward observa correctamente que dos de los cuatro «pecados capitales» o crímenes inexpiables para los indoeuropeos, aquellos, en cualquier caso, sobre los que se ejerce la sátira, son el perjurio y la ruptura de un contrato. Podemos expresar esta idea de otro modo: muchos de los autores que analizan esta civilización consideran que el valor supremo se llama verdad; el comentario, en la perspectiva en la que estamos, es superfluo. Los indoeuropeos no hacían más distinción entre lo justo, lo verdadero y el derecho

que la que nosotros hacemos actualmente. Ésta es una de las características más evidentes de su cultura: allá por donde han pasado, han extendido e institucionalizado la idea de un derecho que los latinos han llevado, indudablemente, a su límite (*ubi societas, ibi jus*), pero que encontramos en toda su área de expansión con muy pocas discordancias de fondo.

El hecho es que, como ya había visto Fustel de Coulanges (*La cité antique*, p. 219), «derecho y religión eran una sola cosa». Uno y otra, en efecto, se rigen por esta noción de equilibrio sobre la que hemos insistido y que sólo la «buena fe» puede mantener.

La religión de los indoeuropeos

Vayamos, pues, a esta religión de los indoeuropeos que, todavía más que los argumentos lingüísticos, ha contribuido a establecer su existencia a los ojos de los investigadores, pues ha sido el comparatismo religioso el que, en primer lugar, ha sugerido la posibilidad de un origen común.

Estas comparaciones resultan iluminadoras: los mismos tipos de divinidades y organización de los panteones, los mismos géneros de mitos, especialmente si los reducimos a su esencia, el mismo tipo de ritos. Y de nuevo vemos que nadie ha hecho tanto como G. Dumézil para establecer estas correspondencias: toda su obra resulta insustituible a este respecto. Más allá de nombres propios y relatos sagrados, hemos de observar no obstante que la religión de los indoeuropeos reposaba a la vez sobre estructuras cósmicas *y* espirituales. Muchas de las religiones que derivaron de ella se contentaron, al menos en un primer momento, con personificar los grandes elementos o fuerzas naturales (Cielo, Día, Noche, Tierra, Océano, Fuego, Trueno, Viento, etc.), sin hablar de los antepasados, de los que ya nos hemos ocupado, y siempre, como también hemos planteado, en una perspectiva ideológica y escatológica. Por otra parte, encontramos en las religiones hijas de la indoeuropea unos estratos que, en diacronía, podrían recoger una evolución presente ya en los orígenes.

Recordemos que el fenómeno de adopción-adaptación se extendió durante varios milenios. Sin decidir de modo perentorio acerca de la prioridad de un elemento sobre el otro, digamos que existió un estrato cósmico y uno «mánico» antes de cualquier forma de antropomorfización e individualización.

De manera análoga, no tendría nada de sorprendente que el úl-

timo estadio que acabamos de citar no hubiera sido sino el resultado de un lento proceso que, partiendo de colectividades divinas indiferenciadas, pasara a una forma de simplificación trinitaria (en todas partes encontramos tríadas divinas) antes de desembocar en el politeísmo caracterizado, dominado o no, por un dios supremo.

Esta diversidad o multiplicidad explicaría que la religión de los indoeuropeos haya sido, que sepamos, tolerante. Existen también todas las posibilidades de que fuera, igualmente, esotérica e iniciática, y de ahí la existencia, bastante generalizada, de cuerpos de «especialistas de lo sagrado», sacerdotes, sacrificadores, adivinos, profetas, etc., pero todo lleva a pensar que, como acabamos de decir, era de naturaleza política y desconocía el fanatismo. De ahí, evidentemente, su extremada capacidad de adaptación si no, por decirlo así, de fagocitosis: se necesita mucha atención y un profundo conocimiento de las mentalidades para llegar a encontrar, bajo la aportación indoeuropea, lo que haya podido ser, en materia de religión, el fondo autóctono, prueba, con toda seguridad, de una adhesión profunda y voluntaria más que de una imposición brutal. Por otra parte y con el apoyo de la paleontología lingüística, parece establecido que esta religión, aunque, evidentemente, no ignorara los tabúes y las prohibiciones, seguía siendo una religión de hombres libres.

UN *CORPUS* DE MITOS

Esta religión se expresaba a través de todo un *corpus* de mitos, algunos de los cuales han permanecido como parte integrante del patrimonio común. Por ejemplo, el de la batalla primordial entre distintas «familias» de fuerzas cuyo resultado, expresado por un *modus vivendiy* o un pacto, o un intercambio de rehenes, es la expresión perfecta de la voluntad de asegurar un equilibrio; o el del gran conflicto escatológico responsable de un cataclismo espantoso aunque no definitivo, puesto que va seguido de una regeneración universal; sin hablar de una miríada de mitos de menor importancia, reservados generalmente a un dios particular y de los que es relativamente fácil proponer interpretaciones naturalistas, sociológicas, simbólicas: mitos que parten siempre de un complejo en el que una imagen fosforescente y magnética está indisolublemente ligada a una narración, siendo imposible decidir, suponiendo que ello fuera razonable, cuál de las dos, imagen o narración, dio origen

a la otra, dado que actividad icónica y proceso fabulador tienen indefectiblemente la virtud de testimoniar un espíritu de fuerza vi* tal que asegura su importancia. Estos mitos pueden reducirse a algunos grandes esquemas principales, especialmente perceptibles en la dimensión heroica (en la que el héroe, es decir, el ser ejemplar, es generalmente joven, se enfrenta siempre a un monstruo y conoce un final infeliz por haber permanecido fiel al ideal que se había asignado y que debe servir de regla a la comunidad), susceptibles de todo tipo de adaptaciones, trasposiciones y, en épocas más recientes, devaluaciones. No se refieren necesariamente a criaturas sobrenaturales, sino también a objetos simbólicos —el molino que muele oro—, o substancias singulares —la bebida de la inmortalidad—, aparte de los animales maravillosos —el caballo que vuela— o ciertas actividades extraordinarias —las del herrero maravilloso—. Una categoría de estos mitos reclama especialmente nuestra atención: aquellos en los que los indoeuropeos cristalizaron, quizá, lo más íntimo de sus sueños ontológicos, como el de las Islas Afortunadas, de donde es posible que se creyeran originarios en el principio de los tiempos, *in illo tempore*, como diría Mircea Eliade, y que volvemos a encontrar después, un poco por todas partes, en nuestra propia mitología (Hiperbórea, Eldorado, y en todos nuestros «paraísos» del tipo que sean).

Importancia del culto

En su conjunto, estos dioses exigían un culto del que podemos pensar que debía ser más importante que todo el posible aparato teológico y mitológico (que, a menudo, no es en su esencia más que una modalidad de la celebración cultual: algunos mitos celtas, por ejemplo, son únicamente formalizaciones cuidadosamente fabuladas del ritual). Era una religión que se caracterizaba especialmente por gestos cargados de sentido destinados a reactualizar grandes esquemas primordiales, a hacer propicias a las Potencias mediante ofrendas y, sobre todo, mediante sacrificios comunitarios. Se trataba de «hacer lo sagrado», lo que el *sacri-ficium* latino, de *sacri-ficare*, retoma literalmente. Decimos comunal porque muy probablemente el sacrificio estaba marcado por la inmolación de un animal particular (o incluso un ser humano) y se celebraba obligatoriamente alrededor de una mesa, en una comida en la que la víctima era consumida (aunque se tratara de un hombre, si bien se impone la prudencia; no podemos sin embargo excluir que el canibalismo ritual haya figura-

do entre sus ritos), entre libaciones —seguramente hidromel— cuyo objetivo era acercar las comunidades de los vivos y de los muertos, de los grandes antepasados por tanto, y, a través de éstos, la de los dioses, de los que los antepasados eran bien la representación, bien la prefiguración.

Creencia en un más allá

Debemos decir que no se concibe la religión indoeuropea sin la firme creencia en la existencia de un más allá. Hemos señalado también que la delimitación entre los dos ámbitos apenas debía de percibirse. Materialismo y agnosticismo eran, con toda evidencia, desconocidos en este mundo que se hacía una idea del alma difícil, quizá, de captar para nosotros, pero que privilegiaba sin duda la idea del doble espiritual ligado (o siguiendo, o acompañando) a cada individuo: noción, una vez más, que podría muy bien ser inseparable tanto del culto a los muertos como del culto a la familia, y que podría haber engendrado las figuras de los ángeles o de otras representaciones similares que pueblan nuestras culturas. Sin embargo, es éste un punto que debe abordarse con prudencia, en razón de las influencias procedentes de otras grandes áreas culturales con elementos que han sido promovidos a un brillante nivel de desarrollo en nuestro mundo religioso; nada habría de absurdo en ello, dado que el concepto de alma del mundo *(anima mundi)* no es tal vez específicamente indoeuropeo.

El Destino

Esta certeza en la existencia de otro mundo en el que reinan las Potencias engendra de manera natural dos consecuencias. La primera es que el Destino, de innumerables rostros y denominaciones, ha debido tener un lugar importante en ese universo mental. De un extremo al otro del área de expansión indoeuropea encontramos sus representaciones y, especialmente, la toma en consideración, ciertamente con grandes diferencias —griegos, latinos y germanos, por ejemplo, se hacían de este *deus otiosus et omnipotens* concepciones irreductibles a un modelo común— pero también con innegable constancia. Se encuentra también representado de manera uniforme por una imagen prestigiosa, la del «árbol del mundo», *axis mundi et universalis columna*, dirá Adam de Breme hablando

del Yggdrasill de los escandinavos que reúne, en un sincretismo prodigioso e intensamente poético, el *corpus* de representaciones ligadas al Destino: su caída apocalíptica consumará la suerte de las Potencias y la de los humanos.

Adivinación y magia

La segunda consecuencia se refiere a la práctica, muy documentada, de la adivinación y reveladora a su vez de la magia. También aquí se necesita una sabia prudencia. Como sabemos, la magia, correctamente entendida como un conjunto de prácticas destinadas a obligar a las Potencias a intervenir, para bien o para mal, en el destino de los humanos, representa, en todas partes, el primer estadio de una religión. Pero la de los indoeuropeos, por lo que sabemos, parece demasiado evolucionada, demasiado racional, para que se pueda reconocer con fundamento a la magia una importancia comparable a la que indiscutiblemente poseía en otros universos religiosos. No obstante, ello no impide que haya tenido una importante presencia: algunos animales, la serpiente y el jabalí (o el verraco) en particular, debieron de ocupar un lugar igualmente privilegiado en la simbólica ligada a operaciones y ritos mágicos, como en el ritual sacrificial orientado hacia fines «negros». Pero creemos razonable no extremar este aspecto, salvo en el ámbito de la adivinación. Todo lleva a creer que la religión indoeuropea había superado o no se situaba en el estadio «primitivo». A menos que, debido al carácter de osmosis o transfusión entre este mundo y el más allá que ya antes señalábamos, la comunicación haya estado tan desarrollada que muchos fenómenos, que nosotros atribuiríamos fácilmente a la magia, hayan sido admitidos, implícitamente, como manifestaciones naturales de la relación del hombre con lo sobrenatural.

Las reservas y cautelas con las que continuamente acompañamos nuestras palabras convencerán al lector del peligro que existe —y que, por lo general, apenas se evita— en aventurar afirmaciones excesivamente tajantes. Tampoco debemos olvidar que, en realidad, de la lingüística a la religión, no hacemos sino maniobrar en lo hipotético, aunque pueda no parecerlo en ocasiones. Ciertamente, la religión de los indoeuropeos, especialmente si se la compara con otras, parece relativamente clara y ordenada. Sin embargo, no por ello faltan en ella puntos oscuros y zonas difusas. Nos referiremos tan sólo a dos: el estatuto del sol no es seguro. Juega un

papel tan capital en tantas religiones que de ella derivan que difícilmente puede pensarse que no haya ocupado un lugar preponderante entre sus precursores. Lo mismo ocurre con el papel de la mujer, especialmente como Diosa-Madre, que termina por aparecer en los orígenes de todas, o casi todas, las religiones conocidas. Sobre todo si consideramos que, en muchas culturas, «sol» es femenino; el astro del día, en las zonas templadas en que seguramente vivieron los indoeuropeos, no fue jamás considerado una divinidad implacable y cruel, como ocurrió entre los egipcios, sino como el buen e indispensable otorgador de toda fecundidad. Ahora bien, la paleontología lingüística no nos sirve aquí de gran ayuda. Hemos hablado mucho de la familia, pero es difícil concluir si las numerosísimas figuras femeninas que aparecen en los panteones indoeuropeos se encuentran en ellos en tanto que esposas o madres de los dioses o si lo hacen por sí mismas, sobre fundamentos más o menos primordiales. Resulta tentador pensar que el mundo indoeuropeo fue más viril que «feminista», pero, en este punto, las certezas son difíciles.

Lo SAGRADO

Es indiscutible que lo sagrado ocupaba un lugar primordial en el mundo de los indoeuropeos, de modo que existencia humana, temporalidad y localidad estaban inmersas en esa dimensión sagrada. Todo lo que hemos observado en este breve ensayo no hace sino corroborarlo. No tenemos intención de proponer aquí una definición apresurada de esta noción tan compleja. Bastará observar que lo sagrado indoeuropeo puede presentarse bajo dos acepciones: una, de conocimiento, que es acceso a lo divino, a lo nouménico; la otra, de actualización, vinculada al culto y que mediante gestos cargados de sentido expresa una adoración o busca una comunión. Este sería el polo positivo, aunque desdoblado, que distinguía É. Benveniste y que oponía al polo negativo, constituido por prohibiciones cuya violación era inexpiable. En todo caso, una idea de separación, de zona reservada, aparte, aislada, presidía lo sagrado, y por ello se le dedicaban lugares específicos (templos, lugares altos), mientras que lo no sagrado se definía, precisamente, como lo que se situaba en otra parte, como expresa bien el latín *pro-fanum* (ante el templo).

En cuanto al espíritu, como ya hemos visto sumariamente, la religión indoeuropea se interesa más por las obras que por la fe;

es una religión de lo vivido que se expresa en actos más que en sutiles especulaciones y a la que no parecen haber sido familiares el misticismo o la contemplación ascética: probablemente no establecía diferencias entre lo místico y lo misterioso. Como ya se ha dicho, era una religión que se reconocía especialmente por actos, por gestos cargados de un significado podríamos decir práctico, inmediato, reparador, votivo y, sobre todo, propiciatorio. De ahí la importancia de los ritos, especialmente aquellos que marcan los grandes acontecimientos de la existencia — nacimiento, ritos de paso, matrimonio, funerales— o de las fechas esenciales del año —solsticios y equinoccios— . Ofrenda y sacrificio serían las operaciones fundamentales y resulta difícil aislarlas, en esta óptica pagano-campesina, de una impresión de utilitarismo, incluso de regateo, del *do ut des*. Las potencias superiores son amigas a la vez amables y temibles con las que hay que estar a bien. Como en las relaciones humanas, el amor, libre, gratuito y sin exigencias, no era probablemente el alma de la religión; el respeto, el culto a la vida entendida como valor concreto y juzgada según sus manifestaciones, a la vez inmediatas y perennes, ocupaba probablemente ese lugar.

Evidentemente, en virtud de la ecuación sagrado = secreto, las opiniones que acabamos de proponer no aspiran a una certeza dogmática. Es preciso remontar pacientemente la cadena que parte de nuestros «demonios» y supersticiones actuales, pasando por los héroes o seres extraordinarios, para llegar a los dioses de nuestros diversos panteones, para entrever, en última instancia, los dioses personales que pudieron poblar el «cielo» indoeuropeo. Y el terreno está minado, pues no debemos olvidar jamás, en un plano de alguna manera horizontal, las aportaciones, influencias o concordancias (la teoría de las invariantes presentes por definición en el psiquismo de los seres humanos, sean cuales sean y vengan de donde vengan, no puede rechazarse sin más) procedentes de otros ámbitos religiosos. Para no poner más que un ejemplo, el arcángel Miguel, a la vez vencedor de la serpiente-dragón y psicopompo, no es, que se sepa, indoeuropeo. Queda por tanto abierta la cuestión de saber si los matadores del dragón, por una parte, y los psicopompos por otra, que conocieron las religiones surgidas de la indoeuropea, pueden igualmente remontarse a un arquetipo indoeuropeo (o a dos arquetipos indoeuropeos), o si debemos hablar de encuentro, o de adopción; pero, en este último caso, habría que averiguar cuáles fueron las razones, es decir, las predisposiciones favorables que motivaron dicha adopción. Así, el mundo escandinavo conocía un matador del dragón

(Sigurár Fáfnisbani) y un psicopompo (Oóinn) muy explícitamente relacionados en nuestras fuentes. Si es difícil hacer que el primero se remonte a lo indoeuropeo, el segundo, sin embargo, no plantea problemas.

La ética

Es también preferible, como sucede siempre cuando se estudia una cultura, atenerse a la ética porque, como sabemos, ésta resiste mucho mejor la erosión producida por el tiempo. Lo hemos dicho de múltiples formas: lo que mejor caracteriza a los indoeuropeos es su sentido de la acción, su pasión por el orden. No hay idea que valga si no se encarna en actos, ningún pensamiento es aceptable si no desciende inmediatamente al nivel de lo vivido. Una fórmula de Víctor Hugo parece aplicarse admirablemente a estos hombres y mujeres que comunicaron su lengua a buena parte de la humanidad y, por tanto, sus instituciones, pues la lengua no hace nunca sino traducir una visión del hombre, de la vida y del mundo: son fuerzas en movimiento.

La «gloria»

Por otra parte, es en eso en lo que se conocen y por lo que son reconocidas. E introducimos así el tema todopoderoso de la «gloria» (una vez más, en el sentido corneliano de la palabra: la realización de la idea más elevada que se tiene de sí mismo, en el marco de los valores que una sociedad tiene como preeminentes y, por tanto, la estima declarada por esa misma sociedad por los actos que le han valido tal renombre). De ella podemos afirmar con todo derecho que fue «el» valor indoeuropeo. Un hombre es grande por sus actos que, por otra parte y si la línea de interpretación seguida en este ensayo es correcta, coinciden con el ejemplo dado por los antepasados y, por tanto, se inscriben en un linaje del que esta gloria llega a ser, de algún modo, patrimonio. Establecerla, mantenerla, difundirla, son preocupaciones fundamentales. Ésa es la razón de que J. Ward incluya la avaricia y la negación de la hospitalidad entre las faltas graves que conviene evitar. El hombre digno de este nombre, el jefe por privilegio —pero, lo repetimos de nuevo, no debe limitarse el análisis al estadio «aristocrático», como ya aclarábamos anteriormente— es generoso: con su persona y con sus

bienes. Ésa es la prueba de lo que más le importa en el mundo, su reputación, su renombre. No existe mejor formulación de este ideal que las célebres estrofas 76 y 77 de los Hávamál, en la *Edda poética*:

> Mueren los bienes,
> mueren los padres,
> y tú, también tú morirás.
> Pero la reputación
> no muere jamás,
> la buena reputación que se ha obtenido.
>
> Mueren los bienes,
> mueren los padres,
> y tú, también tú morirás.
> Pero sé algo
> que jamás muere:
> el juicio que se formula sobre los que han muerto.

Se comprende, por tanto, por qué la sátira, la burla, el sarcasmo, eran intolerables y gravemente condenados en las leyes: las culturas indoeuropeas son *shame-cultures*, no admiten que se pueda vivir en la deshonra. Los celtas llevaron muy lejos este sentimiento.

Al término de esta presentación basada fundamentalmente en las aportaciones de la paleolingüística, queda por decir que, sin que haya sido posible ofrecer ejemplos precisos, siendo la palabra inseparable del acto — en última instancia, la palabra *es* acto, la palabra crea, como expresa perfectamente el griego *poiein* — , los indoeuropeos supieron dotarse de un tipo de formulación, presente con significativa constancia en todas las culturas que de ellos derivaron, que servía admirablemente a su propósito. R. Schmitt, especialmente, ha detallado sus características. Estos hombres de acción, que amaban los valores de la acción, no se atenían a lo simplemente factual. Su pensamiento fue capaz de encontrar el Verbo que crea y, a la vez, de dejarse informar por él. Ésta es quizá la razón más profunda de su contagiosa fascinación. Permanecen vivos en nosotros a través de mil avatares. Es su palabra, medida, ordenada, la que continúa llevándonos de acción en acción.

Bibliografia

1. *Sobre la lengua*

Brugmann, K. y Delbrück, B., *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* I-IX, Berlin, 1893-1930.

Meillet, A., *Introduction à Vétude comparative des langues indo-européennes,*, Paris, 1937.

Haudry, J., *U indo-européen*, PUF, Paris, 1979.

Krahe, H., *Grundzüge der vergleichenden Syntax der Indogermanischen Sprachen* (W. Meid y H. Schmeja, eds.), Innsbruck, 1972.

Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I-II, Paris, 1969.

Schmitt, R., *Dichtung und Dichterspräche in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, 1967.

2. *Sobre la civilización*

Dumézil, G., *L'idéologie tripartie des Indo-Européennes*, Bruxelles, 1958; *Mythe et épopée* I, Paris, 1968; *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard, 1977.

Gimbutas, M., «The Indo-Europeans. Archaelogical problems»: *American Anthropologist* LXV (1963).

Bosch-Gimpera, P., *Les Indo-Européens*, Payot, Paris, 1961.

Scott-Littleton, C., *The new comparative mythology*, Berkeley, 1966.

Segunda parte

LA INDIA Y LO SAGRADO

Capítulo 2

LA INDIA Y LO SAGRADO

Jean Varenne

Practicado por más del ochenta por ciento de la población de la República india y por dos tercios de los novecientos millones de habitantes de los cinco grandes Estados de Asia meridional — India, Pakistán, Bangladesh, Nepal y Shri Lanka (Ceilán)— , el hinduismo sigue siendo en la actualidad la religión dominante en el subcontinente indio.

La importancia cuantitativa de la comunidad hindú (aproximadamente seiscientos millones de creyentes) es, por sí misma, digna de llamar la atención del observador, pero lo que sin duda es aún más destacable es la sorprendente estabilidad de una religión que se ha perpetuado sin interrupción desde hace al menos cuarenta siglos. Dato comparable a los del judaismo (treinta siglos) y el budismo (veinticinco siglos) y notablemente superior a los correspondientes del cristianismo (veinte siglos) y el islam (doce siglos).

I. EL HINDUISMO: CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES

Este arcaísmo marca profundamente la cultura india en todos sus aspectos: el sistema de castas, por ejemplo, que caracteriza la organización de la sociedad no puede comprenderse si no es mediante la referencia a las enseñanzas de una religión cuyas Escrituras sagradas (Veda) fueron compuestas en el curso del segundo milenio antes de nuestra era. La complejidad de este sistema social, su pluralismo, su estructura jerárquica, son como un eco en el plano humano al politeísmo fundamental del hinduismo. Y la multiplicidad de las

figuras divinas que pueden observarse en las fachadas de los templos da testimonio de la fidelidad de los indios a una religión que sigue siendo actualmente la única, junto con el sintoísmo japonés, que puede calificarse de «pagana» en el sentido que los primeros cristianos daban a este término para referirse a las creencias de los pueblos del Imperio romano antes de la conversión de Constantino.

La herencia indoeuropea

La comparación puede estar justificada, a pesar de las distancias que separan a estos dos mundos en el tiempo (veinticinco siglos de César a Nehru) y en el espacio (la Europa mediterránea, el Asia meridional), si se tiene en cuenta que el hinduismo y la antigüedad clásica tienen un origen común. Se sabe, en efecto, que las lenguas actualmente habladas en la mayor parte de la India (llanura indogangética, cadena himaláyica, norte del Decán, Bengala) están estrechamente asociadas a las de Afganistán, Irán y Armenia, así como a la mayor parte de las que se hablan en Europa (Haudry, 1979).

El hindi de Benarés, el bengalí de Calcuta o el maharati de Bombay son parientes.próximos del ruso, el alemán o el italiano, por no citar más que algunos ejemplos. Todas estas lenguas son —cabría decir— «primas» y pertenecen a la misma familia lingüística, que por eso mismo recibe la denominación de «indoeuropea». Todas ellas son hijas de las lenguas habladas en esas mismas regiones hace dos mil años: sánscrito en India del Norte, antiguo persa en Irán, latín y griego en el Imperio romano y, fuera de las fronteras del Imperio, lenguas germánicas, celtas, bálticas, eslavas, etc.

Tales parentescos no pueden justificarse si no es por referencia a una única lengua madre que se llamará, por convención, «indoeuropeo» y que ha debido estar en uso hasta el quinto milenio antes de nuestra era, operándose progresivamente la diferenciación de las distintas lenguas a causa de las migraciones que alejan entre sí a los distintos grupos de hablantes cuyas particularidades lingüísticas (acentos, hablas locales, préstamos de hablas indígenas, etc.) han tendido a acentuarse y posteriormente a coagularse (provisionalmente) en idiomas nuevos.

No es posible determinar con certeza dónde se situaba el hábitat común de los indoeuropeos antes de su dispersión ni las causas de ésta (¿explosión demográfica? ¿presiones exteriores?, ¿cambios en las condiciones climáticas?). Pero, dado el estado actual de nuestros conocimientos, parece que lo más probable es que ese dominio original estuviera situado en las llanuras de la Europa del Este o, qui-

zás en Siberia occidental. De ahí, y de forma progresiva, en oleadas sucesivas separadas por largos períodos de implantación y estabilidad, se fue realizando la conquista y asimilación de las poblaciones autóctonas de Anatolia, Grecia, Italia, la península Ibérica (¿hacia el año 3000 a.C.?), por celtas y germanos, verosímilmente bajo la presión de los eslavos, a su vez «empujados» por los pueblos del Asia central y oriental (hunos, mongoles).

Simultáneamente (por tanto, en el tercer milenio antes de nuestra era), otros grupos indoeuropeos emigraban hacia el Sur, es decir, básicamente hacia la meseta irania y las montañas de Afganistán y Cachemira. Algunos siglos más tarde, aproximadamente dos mil quinientos años antes de Cristo, se operó una diferenciación entre los indoiranios «occidentales», que extendieron su dominio sobre toda Persia, y sus homólogos «orientales», que llevaron a cabo la conquista de la parte alta de los valles del Indo y el Ganges, y luego, a partir de ahí y muy lentamente, de toda la India actual, del Himalaya a Ceilán, y del delta del Indo al del Ganges. Advirtamos que estas progresiones no pasan del terreno de las hipótesis en lo que atañe al período protohistórico y no es posible, en consecuencia, facilitar detalles; sólo conocemos los hechos con precisión a partir del siglo x antes de nuestra era, fecha de la que datan los primeros anales de la historia de estos pueblos.

En cualquier caso, puede afirmarse con seguridad que hacia el año 1000 a.C. toda la zona geográfica que va desde las Islas Británicas a Bengala está enteramente «indoeuropeizada». Esto implica no solamente que las lenguas habladas en aquella época en esa vasta área geográfica pertenecen todas a la misma familia lingüística, sino también que, forzosamente, las culturas correspondientes a dichas lenguas son, igualmente, «primas hermanas» (Haudry, 1980).

En efecto, las poblaciones autóctonas, al adoptar las lenguas habladas por sus conquistadores, heredaban al mismo tiempo su civilización, pues la adquisición de un nuevo modo de expresión es a la vez el signo y la condición de un cambio cultural. Cabe esperar, por consiguiente, que existan considerables semejanzas entre las distintas provincias de este enorme espacio. Naturalmente, de la misma forma que los dialectos indoeuropeos se fueron transformando en lenguas autónomas al contacto con las hablas indígenas, as formas culturales tuvieron que irse adaptando inevitablemente a as situaciones locales, que debieron de ser muy diferentes en función de las distintas regiones. Y esto es lo que explica que, finalmente, acia el siglo x antes de nuestra era, hubiera una civilización y una engua griega que se parecían, por ejemplo, a las de Irán, pero al

mismo tiempo diferenciándose de ellas lo bastante como para que no se las pudiese confundir.

En todo caso, hay que consignar que para los historiadores de las religiones, en particular, las semejanzas prevalecen con mucho sobre las diferencias (Benveniste, 1969). Ya los romanos y los griegos de la antigüedad advertían este hecho y encontraban muy natural reencontrar a Minerva en Atenea, a Zeus en Júpiter, a Marte en Ares, etc. Y si es cierto que celtas y germanos les parecían exóticos y bárbaros, no lo es menos que César o Tácito sabían descubrir, a pesar de disponer de una información muy limitada, los puntos de convergencia entre las mitologías grecorromanas y las de los pueblos de la Europa occidental y nórdica a los que Roma había conseguido someter.

Era necesario poner de relieve estos hechos en un estudio sobre la expresión de lo sagrado en el hinduismo a fin de prevenir al lector sobre ciertos errores frecuentes. El más importante de ellos es el de ver en la India una cultura fundamentalmente «exótica», es decir, radicalmente heterogénea de la nuestra (y por tanto, radicalmente ajena, también, a nuestra comprensión de los fenómenos observables en el subcontinente). Muy al contrario, y es preciso insistir en ello, la India pertenece por su civilización «nacional» a la misma área cultural que nosotros, aun cuando sea cierto que determinadas condiciones locales e históricas han velado necesariamente ciertos rasgos de esa pertenencia común, lo mismo que ha ocurrido, por el lado europeo, con la conversión al cristianismo. Digamos, pues, que los fundamentos de la cultura india y de la religión hindú son idénticos a los de la antigua civilización clásica: Benarés no debería parecemos más insólita que Delfos o, digamos mejor, puesto que Delfos no es ya más que un emplazamiento arqueológico, la filosofía de las Upanisad debería sonar a nuestros oídos con tanta familiaridad como la de los presocráticos.

Un segundo error, correlativo al primero, lleva a ver en la India un país «asiático», es decir, susceptible de ser mejor comprendido si se lo inserta en un conjunto en el que China, Japón, el Sudeste asiático y Mongolia servirían de modelos de referencia. Esta hipótesis, *a priori* seductora puesto que concuerda con los datos geográficos, debe ser sin embargo rechazada, pues todo en la cultura india se opone a lo que esencialmente caracteriza a la civilización del Asia «amarilla». Se ha podido decir, con mucha razón, que todo lo que es verdad de la India es falso de China, y viceversa. Hay ahí una oposición fundamental que recubre todos los aspectos de la actividad humana (sociedad, costumbres, sistemas políticos) incluidas,

innecesario es decirlo, las creencias religiosas (Granet, 1969) y su expresión concreta (ritos, estructuras sacerdotales, formas artísticas), así como las enseñanzas teológicas y metafísicas.

Por último, cabría citar un tercer error, igualmente frecuente, que consiste en la sobreestimación de la importancia del substrato pre-indoeuropeo en la constitución del hinduismo clásico. En realidad no se puede más que suponer la existencia de una civilización autóctona que se remontaría al tercer milenio antes de nuestra era (aparte de Mohenjo-Daro y Harappa [Casal, 1969], que nos siguen siendo desconocidas en razón de su extinción hacia el año 2500 a.C., por tanto mucho antes de la llegada de los indoiranios al valle del Indo).

Las poblaciones (¿drávidas, munda?) sobre las que los indoeuropeos extendieron su imperio no eran ciertamente «salvajes», pero es preciso señalar que se convirtieron a la religión y a los modos de vida de sus conquistadores. Incluso en el extremo Sur, donde conservaron sus lenguas (tamil, telugu, etc.), estas poblaciones se hinduizaron por completo, hasta el punto de que es a menudo en el Decán donde el hinduismo se manifiesta, todavía en la actualidad, con mayor fuerza y riqueza.

El hinduismo, religión tradicional

La India es, por su civilización, por su cultura, por su religión, una forma particular de lo que se ha convenido en llamar «el paganismo clásico», el de Atenas y de Roma, como también el de otros pueblos indoeuropeos: celtas, germanos, eslavos, hititas, baltos (Jouet, 1989), iranios, etc. Pertenece por derecho a ese mundo particular cuyas formas de pensamiento eran idénticas y se oponían en su especificidad a las que prevalecían entonces en otras áreas culturales, geográficamente próximas pero distintas, como las de los pueblos semíticos o la de China, por referirnos sólo a las más importantes.

Subrayemos por fin que la India tradicional (la que profesa el hinduismo) sigue siendo la única nación «pagana» de este vasto conjunto, puesto que en todas partes las poblaciones que hablan lenguas indoeuropeas se convirtieron desde hace mucho tiempo al cristianismo o al islam. En la propia India, la expansión misionera de estas dos grandes religiones solamente ha afectado a una minoría de los habitantes del subcontinente: menos de un tercio de la población tomada en su conjunto está vinculado actualmente al islam (Pakistán, Cachemira, Bangladesh) y un porcentaje mínimo (dos o tres por ciento) al cristianismo. El budismo no existe ya en la India,

salvo en las zonas fronterizas del Himalaya (Laddakh, Nepal, Assam), así como en la isla de Ceilán.

Aclaradas estas circunstancias, nadie se extrañará de reencontrar en el hinduismo las características principales del paganismo clásico. Hay que subrayar de entrada que el hinduismo es una religión sin fundador: un hindú cree en un cierto número de cosas, realiza ciertos actos rituales, acepta encuadrarse en un cierto orden social, etc., no porque se esfuerce en imitar el ejemplo propuesto por algún fundador (Abraham, Jesús, Muhammad, Buda) sino porque la tradición, tal como se expresa en la familia a la que por nacimiento pertenece, así se lo enseña.

Si, por ejemplo, celebra en su casa por la mañana una *pūjā* (rito de veneración con ofrendas) en honor de Siva, es porque su padre le ha enseñado a proceder de ese modo y le ha comunicado las oraciones que debe recitar, explicándole cómo él mismo recibió esas mismas enseñanzas de su padre y así sucesivamente... La *puja* de la mañana es, pues, una tradición ancestral, y que se pretende tal. Es una manifestación de la vida familiar, y el homenaje a los Padres (o mejor, a los Manes), es decir, a la dinastía, sin otra precisión, forma parte integrante de la ceremonia. Naturalmente, esta conformidad no excluye la devoción personal del celebrante o de aquellos en beneficio de quienes se hace la ofrenda (sólo el padre realiza el rito, pero lo hace en nombre de todos los suyos).

Conviene insistir sobre este aspecto tradicional del hinduismo. Existen ciertamente tratados normativos, entre los cuales el más célebre es la compilación conocida como «Leyes de Manu» (uno de los primeros textos sánscritos traducido en Occidente); pero, por una parte, Manu es un personaje al que los propios teólogos hindúes califican de «mítico» (es decir, para ellos, simbólico) y, por otra parte, las llamadas Leyes son presentadas en el propio texto como simples adaptaciones de la Tradición inmemorial a las contingencias del mundo de hoy (hacia el siglo iv a.C.). Son, por lo demás, de índole básicamente jurídica (lo que no excluye, claro está, referencias eventuales a la religión) y fundamentan el Derecho hindú. Su finalidad es, pues, distinta a la de la Torah, por ejemplo, y los hindúes no consideran este tratado como un texto revelado.

Es igualmente cierto que el hinduismo cree en la posibilidad de «descensos» *(avātara)* de divinidades a la tierra. Pero la «encarnación» no se opera en cada ocasión más que para el cumplimiento de una tarea limitada en el tiempo y en el espacio. Si se toma el ejemplo de las dos encarnaciones mayores del dios Visnu —Rama, primero, y luego Krsna—, se percibe que se trataba, tanto en un caso como en

otro, de restablecer una situación turbada que ponía en peligro el orden necesario para el cumplimiento perfecto de los deberes religiosos. Rama y Krsna participan en «guerras justas» que terminan con un retorno a la armonía, dejando entonces este mundo para volver al cielo (el *vaikuntha)* y recuperar su condición divina.

Aunque completas (Krsna, por ejemplo, es a la vez, plenamente, dios y hombre), estas encarnaciones no tienen valor universal, puesto que no afectan más que a la situación de la India y no implican la aparición de una nueva religión. No se las puede asimilar, por consiguiente, a la encarnación crística que pretende ser a la vez única y salvadora para toda la humanidad en su conjunto, incluidos los individuos aún no nacidos en el momento en que la encarnación se produce. Ocurre lo mismo con la enseñanza proporcionada: cuando Krsna se dirige a Arjuna en la Bhagavad-Gltá es el modo de vida hindú (sistema de castas), la ética brahmánica, la teología védica, etc., lo que es explicado y comentado, sin que aparezca jamás la menor pretensión de universalidad, ni voluntad ninguna de cambiar nada en la religión existente en ese momento en la India. Así pues, Krsna no es considerado en modo alguno por los hindúes como un fundador, sino simplemente (si puede decirse así) como un héroe cuya acción manifiesta la gracia divina y la benevolencia de Visnu para con sus fieles.

Que el hinduismo se base sólo en la tradición, y no en la predicación de un profeta, entraña la imposibilidad de constitución de una «iglesia» bajo cualquier forma. Por una parte porque la tradición, en India, es familiar, lo que reduce las dimensiones de la comunidad de los fieles al solo círculo de los parientes, el cual, incluso ampliado a los colaterales, no puede sobrepasar la cifra de un centenar de individuos; y, por otra, porque esta fragmentación excluye, por definición, la posibilidad de una autoridad suprema, incluso de carácter colegial. En cada pueblo, los problemas litúrgicos, rituales, incluso teológicos, encontrarán su solución en una discusión en la que participan los jefes de familia con la eventual consulta a un «anciano» o un «letrado» *(pandit o sñstrl).* Estos especialistas no tienen otra formación que la que han recibido en su propia familia o de otro especialista. Y, en la práctica, son sobre todo consejos «técnicos» lo que se les solicita, más que especulaciones metafísicas.

Estas últimas, sin embargo, no están ausentes del hinduismo clásico. De hecho, se manifiestan ya tan remotamente como nos es posible remontarnos en la historia (para la India, unos cuarenta siglos, desde los orígenes hasta nuestros días); jamás han dejado de estar presentes y son ellas, como se sabe, las que han determinado

la fama del hinduismo en Occidente, en particular en los siglos XIX y XX. Pero desde la época de las Upanisad (primer milenio antes de nuestra era) (Varenne, 1980) a la de Aurobindo (1872-1950), estas especulaciones han sido siempre obra de individuos aislados, actuando sin otra autoridad que la de su prestigio personal y sin pretender nunca la formación de una escuela que perdurara después de su muerte.

Muy frecuentemente la irradiación espiritual de tales personajes atrae a una serie de oyentes asiduos que, por la fuerza de las cosas y al margen de toda estructura establecida, forman un círculo de discípulos que sigue al Maestro en sus peregrinaciones o se fija junto a su morada si es un individuo sedentario. Esta agrupación recibe en la India el nombre de *ásram*, pero esta palabra —es preciso recordarlo— no designa de ningún modo un monasterio o una escuela «construida» sino una agrupación de individuos libres reunidos provisionalmente en torno a aquel que consideran su *guru* (director o guía espiritual).

En ciertos casos, muy raros, el *ásram* puede perpetuarse tras la muerte del maestro: se convierte entonces en secta, la cual puede —situación extrema— transmutarse en una verdadera religión nueva. Es así como nacieron, por ejemplo, el jainismo, el budismo o el sikhismo (Piano, 1971): en principio, *ásram* configurados en torno a Mahávlra (el Jiña: siglo VI antes de nuestra era), Sákyamuni (misma época) (Bareau, 1985) o Nának (siglo XV d.C.) (Singh y Delahoutre, 1985), luego sectas, por último religiones plenamente autónomas. Subrayemos que tal proceso se opera por sí mismo sin la intervención de ninguna autoridad, puesto que, repitámoslo, no existe una Iglesia hindú.

Que no haya Iglesia significa también que no existe un clero institucional. En efecto, al ser el hinduismo una tradición inmemorial cuyos elementos se transmiten de padre a hijo en el marco familiar, se sigue necesariamente de ello que la sola comunidad cultural concebible en tal contexto es forzosamente la familia reunida alrededor de su jefe. El padre tiene, pues, por tarea no solamente transmitir la enseñanza religiosa sino también realizar los ritos, *«en su propio beneficio»*, dicen los teólogos *«y en beneficio de toda la casa entera»*. Así la relación Hombre/Dios (hombres/dioses) se opera normalmente por mediación del jefe de familia y por medio de ritos «ancestrales» celebrados por él.

Se observará que el papel que de este modo se atribuye al *pater familias* (en sánscrito: *grhapati*), lleva a excluir del culto regular no solamente a las mujeres y a los hijos, sino también a los hermanos

del celebrante, tíos y sobrinos, etc., hasta los primos de primer grado que, todos juntos (con sus esposas y descendencia) constituyen la «familia». En caso de impedimento (enfermedad, viaje, etc.), la tradición prevé un orden preciso de substituciones (provisionales, claro está): hermano menor si está en edad de hacerlo, tío paterno, etc.

De la misma manera, está admitido que el padre no es «sacerdote» más que durante el tiempo de su vida en que es efectivamente jefe de familia. Ahora bien, este tiempo se cuenta a partir del momento en que, tras haberse casado y haber visto nacer a su primer hijo, recibe la investidura de su propio padre, el cual abandona entonces de forma definitiva su función; queda claro que él mismo actuará de idéntico modo cuando su hijo mayor haya procreado a su vez. En consecuencia, la función sacerdotal está estrechamente ligada al ejercicio de la autoridad dinástica: es sin duda la estirpe (*vamsa*) lo que cuenta, no el individuo. No se plantea el que una familia tome por sacerdote oficiante al miembro más competente o a aquel que pudiera sentirse inclinado a ello, pues el culto será necesariamente celebrado por el padre, incluso si éste sintiese su deber como una carga... En una civilización de este tipo los estados anímicos de unos o de otros no tienen mayor importancia; cada uno sabe, desde la infancia, que tiene un papel que desempeñar en un conjunto que le supera y que tiene valor en sí. En última instancia, nadie imagina otra solución.

No obstante, la India posee, como es sabido, una red muy densa de santuarios públicos, desde la humilde capilla de pueblo hasta los grandes templos que, especialmente en el Sur, tienen el aspecto de una ciudad, tanto por sus dimensiones como por la multitudes que en ellos se agolpan. Aunque en determinadas circunstancias un sirviente único (incluso ocasional) puede ser suficiente, en otras un ritual muy elaborado de adoración, sacrificios y ofrendas exige un clero que puede llegar a ser importante. Nos situamos aquí fuera del marco familiar y se podría pensar que, puesto que la función crea el órgano, el hinduismo debería poseer un cuerpo de clérigos que recibieran un sacramento especial que les habilitase, tras una formación adecuada, para ejercer su ministerio. Sin embargo, nada de eso existe, y ello es debido, repitámoslo, a que no tiene cabida en el marco del hinduismo ninguna autoridad responsable capaz de promover seminarios y conferir ordenaciones válidas para toda la India.

En la práctica, se observa que los santuarios son todos edificios privados. Han sido erigidos por ricos propietarios sobre terrenos que les pertenecen, o bien por gremios, corporaciones o asociaciones; rara vez por lo que podríamos llamar el «municipio», y en ocasio-

nes también por soberanos. Son casi siempre edificios votivos donde se celebra con prioridad el culto designado por el fundador. La población local puede asociarse, si lo desea, a las celebraciones; se puede igualmente solicitar, mediante una retribución —quede claro— que en los abundantes tiempos muertos se realicen determinadas ceremonias. Por último, son numerosos los fieles que se dirigen al templo para venerar a las divinidades por las que sienten una especial predilección: especialmente aquellas que no figuran en el panteón familiar.

En teoría, todo jefe de familia tiene posibilidad de celebrar el culto de su elección en el santuario, a condición de que haya pagado previamente el canon solicitado por el propietario del edificio. Es sin embargo más práctico asegurarse los servicios de oficiantes habituales o, mejor todavía, delegarles la tarea de organizar la ceremonia en la casa del jefe de familia. Éste asiste al servicio con los suyos, aunque puede también abstenerse: el encargo de un sacrificio en fechas fijas es una práctica habitual, en particular cuando el fiel no es especialmente piadoso.

El reclutamiento de los ministros del culto es misión del fundador: éste costea la construcción del santuario, asegura su mantenimiento y paga un salario a los sacerdotes. Cualquiera puede ser contratado para esta función; las únicas condiciones son ser de sexo masculino y haber fundado un hogar. Las distinciones de casta, tan importantes en otros sectores de la civilización india, no juegan aquí ningún papel. El único criterio es el de la competencia: es preciso conocer las oraciones que deben ser recitadas, los gestos que hay que hacer, etc.; hay que saber qué ofrendas hay que presentar a las divinidades veneradas en el templo y ser capaz también de explicar a los fieles las tradiciones míticas que constituyen el fundamento de los ritos; por último, hay que conocer bien el calendario y saber manejar los datos astrológicos para determinar el momento en que las ofrendas tienen más posibilidades de ser favorablemente recibidas por los dioses.

Todo esto se aprende; y, puesto que no hay verdaderos seminarios, la ciencia litúrgica se transmite —también en este caso— de padre a hijo en el seno de aquellas familias en que se ha adquirido la costumbre de formar uno o varios hijos en el oficio de liturgista. Puede ocurrir que un determinado personaje, más dotado que otros, vea su prestigio reconocido en toda una región: adolescentes, y también adultos, acuden entonces a solicitar su enseñanza y, eventualmente, puede configurarse a su alrededor un consejo de sacerdotes, a la manera de un *asram*. Los tratados rituales que han llegado hasta

nosotros y que continúan sentando autoridad han sido redactados en fechas diversas (son a menudo muy antiguos) en talleres de este tipo. Pero cualquiera que haya sido su prestigio, todos han desaparecido. Se han formado otros, en otros lugares, en otros tiempos, y también desaparecieron a su vez: precariedad que constituye una de las características esenciales del hinduismo, religión profundamente no institucional.

Conviene añadir que la condición sacerdotal no tiene ningún prestigio en la India: los sirvientes de los templos son considerados como trabajadores del culto y tratados como tales. Se les paga poco y viven generalmente en la miseria. De ahí, por otra parte, su codicia, la aspereza de sus discusiones (cuando disputan por un cliente a la puerta del santuario); de ahí también los oficios anexos que ejercen: vendedores de ofrendas, floristas, hospederos para peregrinos, etc. Todo se vende en el recinto del templo, cuyo patio parece en ocasiones un mercado... Hay que añadir también el comercio exterior, puesto que las ofrendas, tras haber sido presentadas a la imagen de la divinidad, pueden ser compradas por los habitantes del pueblo o del barrio, en beneficio del santuario y su clero. Existe igualmente un artesanado religioso, pinturas, esculturas, objetos piadosos, etc., que asegura una parte de los ingresos de los sacerdotes, bajo formas diversas: alquiler de puestos, porcentaje sobre las ventas, etc. Por último, es frecuente que los jefes de familia se descarguen de una parte de sus deberes religiosos encomendándolos a sacerdotes cuyos servicios alquilan, especialmente con ocasión de matrimonios y funerales.

Todo esto, sin embargo, no deja de ser muy secundario: un hindú puede llevar una vida piadosa y no tener contacto jamás con todos estos hombres, que están ahí únicamente para paliar las flaquezas o la pereza de los fieles. Digamos una vez más que los únicos ritos obligatorios son los que se desarrollan en el hogar familiar; las ceremonias de los templos tienen más bien el carácter de fiesta votiva. Juegan un papel social que permite a las corporaciones, a las castas o a los pueblos recordar a los otros que existen y que poseen tradiciones litúrgicas (cantos, música, procesiones, peregrinaciones, etc.) que marcan su originalidad. Pero el deber religioso no está ahí: está en la casa, donde día tras día, continuamente (y no ocasionalmente como en el templo), se ofrece el mismo sacrificio, según la tradición ancestral. En definitiva, pues, los términos de «clero» o «sacerdocio» no son los oportunos para referirse a los servidores de los santuarios: el hinduismo no conoce más que un solo sacerdocio, el del jefe de familia, plenamente revestido, por su función misma, de todas las prerrogativas del sacerdocio.

El fuego, elemento mediador

¿Significa esto que la religión hindú no admite ninguna mediación entre el hombre y sus dioses? El sacerdote, oficiante en el hogar familiar, ¿está en relación directa con la divinidad o debe pasar por algún intermediario? A estas cuestiones —fundamentales en toda religión— los teólogos hindúes responden unánimemente de forma negativa; y la observación de la práctica cultual así lo confirma. En efecto, las ofrendas y las oraciones que las acompañan no «van a los dioses» más que en la medida en que han sido primero aceptadas por Agni (el Dios-Fuego) y luego «vehiculadas» por él hasta el cielo donde las divinidades tienen su morada; por este motivo, Agni es saludado con el título de *Vahni*: «el que escolta, vehicula, conduce, etc.» (se sobreentiende: la oblación y las intenciones de la oración).

Ahora bien, Agni está presente de forma permanente en la casa, bajo la forma de llama en el hogar familiar. A este título, es venerado con el nombre de *Sadasas-pati*, «Señor de la casa» (o *Visas-pati*, «Señor del dominio patrimonial», pues, efectivamente, toda la vida de la familia se organiza alrededor de él. Más familiarmente, se le llamará también *Grha-pati*, «Señor (o Protector) del hogar», que es la denominación corriente que se atribuye al jefe de familia: forma de subrayar que en realidad el verdadero jefe de la casa es él, el Dios-Fuego, mientras que el *pater familias* humano no es sino su delegado o representante (su hijo adoptivo, se dice también).

Toda la mitología de Agni está estructurada en función de esta idea central. La «casa» no es ni un edificio de piedra, ni el conjunto de las personas que viven en ella, es un «hogar», o, más exactamente, es el fuego que arde en ese hogar. Si se debe dejar la región donde la familia está implantada, hay que llevar consigo las brasas, a las que se alimenta con cuidado durante todo el viaje. Llegado el viajero a su destino, se construye antes de nada el hogar donde se deposita ritualmente el fuego dinástico. La construcción —eventual— de un edificio sólo vendrá después. Señalemos que el rey hace lo mismo cuando toma posesión de tierras recientemente conquistadas: la fundación de un «nuevo fuego» (hijo del «fuego nacional») da un carácter oficial a la adquisición de una provincia. El reino en su conjunto no es más que una vasta «casa» que tiene a su cabeza un rey-padre cuyos súbditos son los hijos...

Así, pues, el hinduismo se nos muestra como una religión en la que la relación del hombre con sus dioses sólo es posible por mediación de una divinidad particular, especie de ángel tutelar que preside los ritos, la administración de los sacramentos (matrimonio,

imposición del nombre al niño, iniciación a la vida adulta, funerales, etc.) y, de forma general, toda manifestación de la vida religiosa. En este sentido es exacto decir que el hinduismo es una religión ritualista. Se objetará que es un hecho probado que la devoción personal privada existe también en la India y existe incluso desde el origen, pues los textos más antiguos que poseemos ya dan testimonio de ella.

Se sabe por ejemplo que, en la Bhagavad-Gítá, texto venerable entre todos, Krsna, encarnación del dios supremo Visnu, enseña a su interlocutor, el príncipe Arjuna, que la vía de la salvación pasa por el ejercicio de la devoción ferviente *(bhakti).* Ésta, sin embargo, es asimilada a un sacrificio interior: el corazón del hombre es un hogar en el que arde una llama perpetua. Y es en este fuego divino donde debe ser ofrecida la oración, como una oblación perfecta. El Agni «común a todos los hombres» *(Vaisvánara)* la conducirá al Dios supremo (Visnu o Siva, o el *Sí-átman),* que será quien finalmente la reciba. De este modo, la estructura fundamental de tres elementos (el Hombre, el Mediador, la Divinidad) es preservada, y la posición central del Dios-Fuego, mantenida.

Esta forma de devoción es sin embargo completamente excepcional. Es practicada por los monjes errantes *(sádhu),* que han renunciado a toda vida social para practicar «en el desierto» (se dirá simbólicamente «en el bosque») una ascesis de carácter contemplativo vivida en la soledad y el silencio. Pero cuando el prestigio creado por su sabiduría atrae a su alrededor un círculo de discípulos, se constituye un *ásram,* como ya hemos tenido ocasión de comentar. Desde ese momento, estos «renunciantes» (*samnyñsin*), convertidos en «maestros espirituales» *(guru*), deben establecer un fuego «doméstico» *(garhapatya)* y practicar cada día los ritos de adoración, acompañados de ofrendas.

Esta liturgia puede ser complicada o muy reducida, puede dar materia o no para una enseñanza mística, pero lo importante es que toda comunidad india tiene tendencia a constituirse sobre el modelo familiar y que es impensable una vida monástica sin ritual. Basta por otra parte hojear la inmensa literatura inspirada por este tipo de actividad (Upanisad, Bhagavad-Gítá, Purána, etc.) para cerciorarse de la enorme importancia de las especulaciones basadas en el sacrificio (su naturaleza, su objeto, su justificación, etc.) y del papel de Agni como mediador: escolta de ofrendas y de oraciones, intercesor ante los dioses y, a la muerte del individuo, psicopompo (Agni funerario: fuego crematorio).

Estos mismos textos plantean, además y antes de nada, la idea

de que Agni es el Testigo a quien nada puede ser ocultado. En el hogar familiar donde vela en permanencia (luz fiel en las tinieblas de la noche) es el garante de los juramentos y simboliza, con su presencia, la omnisciencia divina. Analógicamente es, para todos y cada uno, la Conciencia vigilante que habita del nacimiento a la muerte en el corazón del ser. Se dice también que es, en el foro interior, la Intuición intelectual, la Luz espiritual por la que el hombre es llevado a conocer algo de la divinidad y, eventualmente, a oír su llamada. En uno y otro caso, es la función mediadora del Dios-Fuego lo que se considera esencial, con la idea correlativa, igualmente fundamental, de que la intervención de Agni está determinada por la realización de ritos apropiados. Conviene, pues, si se quiere comprender cómo se articulan las relaciones entre el hombre y lo sagrado en la India tradicional, dar una visión de la naturaleza y del funcionamiento de las ceremonias rituales.

II. Los ritos

Comúnmente se distingue entre los ritos domésticos *(grhya)*, celebrados en el hogar familiar; los sacramentos *(sarhskára)*, que ritman la vida del fiel del nacimiento a la muerte y los sacrificios solemnes (*irauta*), que se realizan fuera del pueblo, al aire libre, en beneficio de todo el clan. Se puede añadir a ellos el conjunto de las prácticas devocionales: fiestas estacionales o votivas, peregrinaciones, baños purificadores, oficios públicos o privados en el templo, etc. Pero hay que insistir en el hecho de que sólo los ritos domésticos son obligatorios, puesto que sustraerse a ellos equivale a salir de la comunidad hindú (excomunión). Naturalmente los sacramentos lo son también, al menos para el jefe de familia, puesto que éste no podrá ejercer su ministerio sacerdotal a no ser que haya recibido al menos tres: la imposición del nombre (pocos días después de su nacimiento), la iniciación a la vida adulta (en el momento de la pubertad) y sobre todo el matrimonio, que es el único que le habilitará plenamente para oficiar por la familia. Todas las demás prácticas, incluso las que gozan de mayor prestigio, no son sino optativas y son muchos los que se apartan de ellas.

El agnihotra

El más importante de todos los ritos, aquel que sirve de modelo a todos los demás, el único, en definitiva, que es a la vez perpetuo

(celebrado cada día), universal (en el marco del hinduismo, claro está) y vivido por todos como obligatorio, lleva el nombre de *agnihotra* (Dumont, 1939), palabra sánscrita compuesta que puede traducirse por «ofrenda (*hotra*) al fuego *(agni)*» o por «oblación ofrecida al dios Agni». Este término es técnicamente muy explícito: hace referencia a la acción de derramar una substancia oblatoria (frecuentemente líquida) en el hogar donde arde el fuego sagrado. Por extensión, *hotra* puede designar también el hecho de ofrecer en sacrificio cualquier substancia, incluso sólida (que es entonces arrojada al fuego, como se haría por ejemplo con unos cereales), pero el sentido esencial sigue siendo el de «derramar» el líquido (leche, miel, mantequilla fundida, etc.) que se presenta como ofrenda.

El *agnihotra* propiamente dicho es un sacrificio cotidiano que debe ser celebrado en dos ocasiones a lo largo del día: al amanecer (justo antes de la salida del sol) y por la tarde (en el momento en que el sol se pone); consiste en la acción de derramar sobre el hogar una cucharada de leche que se ha calentado previamente; el celebrante no puede ser más que el jefe de familia, junto al cual debe estar su esposa; los niños y el resto de la familia son bienvenidos, pero nada les obliga a asistir a la ceremonia; estas personas permanecen silenciosas e inmóviles durante el sacrificio, en el que no participan en ningún momento, salvo por su presencia.

Así descrito, el *agnihotra* parece anodino y fácil de realizar; en realidad el ritual es complicado y muy largo, pues como ocurre frecuentemente en la India se tiene la impresión de que los liturgistas se complacen en «revestir» sin cesar un guión que, en su origen, podía ser muy simple. Tal como lo describen los tratados de ritual védico (primer milenio antes de nuestra era) y tal como puede observarse todavía en nuestros días en millones de familias «ortodoxas», el *agnihotra* comienza por una limpieza del hogar: se retiran las cenizas, se separan las brasas, etc. Después, el celebrante riega con agua los alrededores del hogar, luego alimenta el fuego y pone a calentar en él una cacerola llena de leche. Normalmente ésta procede de una vaca separada del rebaño a fin de que su leche se destine exclusivamente a las ofrendas. El ordeño es realizado por el propio jefe de familia, ayudado por su esposa. Cuando la leche ha sido colocada sobre el fuego, se la deja calentar hasta la ebullición, pero teniendo cuidado de que no se derrame. En varias ocasiones se pasará un tizón encendido por encima de la cacerola tanto para vigilar la cocción como para «bendecir» el líquido. Cuando la leche está caliente, el celebrante retira la cacerola y toma una cucharada que vierte sobre las brasas. El crepitar que acompaña la caída del líqui-

do en el fuego es interpretado como el signo de que Agni acepta la ofrenda y manifiesta, mediante este ruido, su aprobación.

Inmediatamente después, el jefe de familia retira una segunda cucharada de leche de la cacerola, bebiéndola, en comunión con el Dios-Fuego y para su propio beneficio, el de su esposa y la prosperidad de todos los suyos. Así termina el rito propiamente dicho, lo que viene marcado por la absorción de un poco de agua y una nueva aspersión de los alrededores del hogar.

Naturalmente cada uno de estos gestos es acompañado de invocaciones y oraciones, pues el rito, como dicen los textos tradicionales, es a la vez (e indisolublemente) acto y palabra. Así, durante todo el curso de la ceremonia el celebrante recita en sánscrito extensos pasajes de las Escrituras Sagradas (Veda). Cada familia, a este respecto, tiene su propia tradición y la memorización de estos textos es uno de los elementos esenciales de la educación de los jóvenes.

Los destinatarios de estas oraciones son necesariamente múltiples y difieren de una familia a otra, pues, al ser el hinduismo una religión politeísta, cada clan posee sus propios penates (dioses protectores y «alimentadores» de la casa) y, naturalmente, sus propios lares (dioses de la línea dinástica). Como ocurría en la Roma antigua, lares y penates están simbolizados por pequeñas estatuas colocadas bien sobre el propio hogar, bien en un nicho preparado bajo éste. Cuando debe dejarse una casa se lleva consigo no solamente el fuego sagrado, sino también las figuras en cuestión. Pero recordemos, de pasada, que el hinduismo no es «idólatra»: las imágenes pueden ser compradas en el mercado y pueden ser manipuladas sin que haya sacrilegio. La veneración de la que son objeto en el templo o en la casa se dirige a las divinidades que representan, pero no a ellas en sí mismas.

Así pues, cotidianamente, gracias a los dos *agnihotras* que abren y cierran la jornada, el maestro de la casa invoca para sí y para todos los suyos las bendiciones divinas. Pero la humilde ofrenda de leche tiene un poder aún mayor. En efecto, antes de dirigirse a los dioses del clan, el celebrante invoca obligatoriamente a Agni (el Dios-Fuego) y a Sürya (el Dios-Sol). Así, este sacrificio desborda el marco familiar; toma una dimensión cósmica y demanda los favores divinos para la comunidad «nacional» entera. Por una parte, se venera al Mediador sin el cual ninguna comunicación podría establecerse con el mundo divino y, por otra, se ruega a Dios que difunda generosamente la luz y la vida.

En uno y otro caso la idea central es que el fuego y el sol han sellado una alianza con los hombres; es preciso darles gracias por ello y permanecer fieles a su palabra.

El *agnihotra* de la mañana es una llamada, un grito: «¡Que el fuego brille para nosotros! ¡Que el sol se levante para que nosotros vivamos!». Y el de la tarde es otra petición: «¡Que el fuego vele por nosotros en las tinieblas de la noche! ¡Que regrese el sol tras su viaje nocturno!». Por eso se procura derramar la oblación de la mañana en el momento preciso en que va a aparecer el sol; por la tarde, se vertirá en el momento en que desaparece, a manera de viático, podríamos decir. Y el Veda afirma perentoriamente que «el sol no se levantaría si no se ofreciera el *agnihotra*» (Satapatha Bráhmana, 2,3,1) (Eggeling, 1964).

Afortunadamente para el género humano, si un jefe de familia se ve impedido para realizar su deber, otros lo hacen y el sol «brilla para todo el mundo». Pero se cree en la India que este mundo tendrá ineluctablemente un final (según las leyes del devenir universal) en la edad de hierro, como dicen los griegos. Ya sólo se celebra el *agnihotra* en una pequeña parte del planeta y, en este reducto sagrado, el número de jefes de familia fieles a la tradición no deja de disminuir. Cuando el último fiel haya celebrado el último *agnihotra* «el sol ya no volverá a levantarse» y el mundo desaparecerá. Podemos añadir que, habida cuenta de que el tiempo es circular, otro universo aparecerá a partir de los restos de éste en que vivimos. Habrá una nueva edad de oro y un nuevo devenir...

La dimensión cósmica del *agnihotra* se manifiesta igualmente en las invocaciones secundarias que se añaden a las dirigidas al Fuego y al Sol. Cuando se lleva la leche, se implora a Püsan, dios de los rebaños; cuando se riega con agua las proximidades del hogar, se invoca a las divinidades acuáticas y vegetales así como a las que presiden los otros elementos: la tierra, el cielo, el viento, etc.; cuando se reanima la llama, la invocación se dirige al fuego mismo y así sucesivamente, a fin de asociar el mayor número posible de divinidades a la ceremonia que se desarrolla. A título de ejemplo, he aquí lo que se dice (según la tradición del clan brahmánico Ápastamba [Varenne, 1967]), en el momento en que se coloca un trozo de madera sobre el fuego: «¡He aquí para ti, un leño, oh Agni! Crece y agrándate en tu hogar gracias a él. Y que, por tu mediación, pueda crecer y engrandecerse igualmente aquel que te ofrece este sacrificio. Sí, que podamos, gracias a ti, oh Agni, crecer y engrandecernos en esta casa» (Apastamba-Srautasütra, 6).

La oración, como se ve, une sabiamente el gesto — ofrenda de un leño — , su resultado sensible — el fuego arde con más fuerza — y la petición — «que tú, Dios Fuego, nos hagas más fuertes también a nosotros» — . Contrariamente a lo que algunos han podido decir, no

hay ahí magia ninguna, puesto que el celebrante no piensa que el solo hecho de hacer crecer el fuego le hará necesariamente crecer también a él. Todo lo más lo espera, pero sabiendo que la recepción de su oración no depende más que del dios al que se dirige: quizás Agni atenderá al celebrante, pero también es posible que le niegue su gracia. No se puede, pues, hablar de ritualismo hindú más que a condición de conservar en la memoria que los ritos son considerados en la India como *medios cómodos* para comunicar con el mundo de los dioses, no como instrumentos de constricción sobre las «Potencias de lo alto». El rito no es nunca un fin en sí mismo; la inmensa literatura religiosa hindú da testimonio de ello, puesto que está constituida en su mayor parte por himnos de alabanza que exaltan la majestad de los dioses y celebran su benevolencia, así como por oraciones que formulan demandas relativas a la vida en este mundo: prosperidad, descendencia, protección, victoria y el destino después de la muerte: inmortalidad, cohabitación con los dioses en el cielo.

Pero la libertad está salvaguardada por los dos lados: el hombre puede omitir la ofrenda, los dioses pueden rechazarla. Y si se objeta que la oración védica corresponde a la categoría *do ut des* —«doy para que me des»—, la respuesta es que el don humano no tiene proporción con la gracia esperada. Los teólogos hindúes insisten en el carácter «trivial» del gesto ritual (no olvidemos, a este respecto, que el hogar en que brilla el fuego sagrado es el mismo sobre el que la señora de la casa hace cocer los alimentos) así como sobre la insignificancia ridicula de la oblación comparada con la majestad de los dioses y con la amplitud de los beneficios que de ellos se espera. Partiendo del ejemplo del *agnihotra,* se plantea la pregunta: ¿cómo entender el hecho de que derramar una cucharada de leche en el fuego baste para hacer levantarse el sol? La única respuesta aceptable es que el acto ritual (en sánscrito *karman)* es el signo de la devoción del fiel. Ahora bien, a los dioses les satisface que los hombres se acuerden de ellos. Cuando el Mediador (Agni) les aporta la ofrenda, ellos se complacen en este homenaje y responden «graciosamente». Las peticiones son satisfechas, al menos en parte.

Y estos mismos teólogos van todavía más lejos. Según ellos, el acto ritual «alimenta», en cualquier caso, el alma (*átman*) de aquel que lo realiza y modifica su personalidad. De ahí la fortuna filosófica de la palabra *karman,* que, de acto ritual que modifica sutilmente a la persona humana, pasa a designar, por extensión, toda obra moral (positiva o negativa) y por tanto la totalidad de factores susceptibles de cambiar la naturaleza del individuo. La suerte de este último, en el momento de su muerte, es determinada, como se dice en la India,

por «el peso de los actos que ha realizado durante su vida»: ahí está su *karman*. Si éste es en su conjunto positivo, el destino *post mortem* será feliz (estancia en el Paraíso, o renacimiento en una forma de vida superior); si es negativo, ese destino será doloroso (Infierno, Purgatorio, o renacimiento en una condición inferior). Naturalmente, los actos rituales son, por definición, las mejores obras: el señor de la casa tiene, pues, motivos para celebrar el *agnihotra*.

Añadamos, para terminar con el tema del *agnihotra*, que el ritual descrito puede variar según las tradiciones locales y ha podido ser diferente en las distintas épocas. Durante la edad de oro del hinduismo antiguo (del siglo vi antes de nuestra era hasta el año 800 d.C., aproximadamente), el ceremonial se ha complicado (multiplicación de las ofrendas, utilización de hogares anexos, etc.) pero se intuye que estas formas elaboradas debían de ser forzosamente un producto de familias excepcionalmente devotas y lo suficientemente acaudaladas para poder permitirse el lujo de remunerar acólitos. A la inversa, las dificultades nacidas de la conquista musulmana (a partir del siglo ix) y posteriormente a la colonización británica, han conducido a la mayoría de los fieles a simplificar el ritual. En nuestros días, especialmente la ofrenda de leche es a menudo reemplazada por la de una mezcla de miel y mantequilla fundida, acompañada o no de un bizcocho de cereales, unas migas del cual son arrojadas al fuego. Por otra parte, las divinidades del hinduismo clásico Siva, Visnu, Krsna, Kâli, etc.— son frecuentemente invocadas, además de las correspondientes a la tradición familiar.

Pero el marco general sigue siendo el mismo, centrado sobre el «saludo al sol» (*sñrya-namaskara*), acompañado de una ofrenda quemada por el fuego mediador. Y, como es sabido, es en esta ocasión cuando se recita la oración considerada más santa de la religión hindú, la *Savitri* (oración «solar») o *Gayatri* (oración «cantante», en razón de su carácter particularmente melodioso): «¡Que recibamos la maravillosa luz de Savitr («el Incitador», uno de los nombres del sol); y que él, el Dios, estimule nuestros pensamientos!». Recitada por la mañana, en el momento en que el sol se eleva, repetida al atardecer, a fin de que el sol regrese pasada la noche, la Savitri es pronunciada igualmente a mediodía, antes de comer (pues la toma del alimento es, también, una acción ritual).

Los grandes sacrificios

En la antigüedad, es decir, durante el período «védico» (desde los orígenes hasta el siglo v antes de nuestra era) existía al lado del

ritual doméstico (*agnibotra*, sacramentos) un vasto conjunto de ceremonias llamadas solemnes porque la liturgia era complicada, costosa y marcadamente espectacular. Se las podría calificar también de «nacionales», pues eran celebradas en beneficio de la comunidad entera: tribu, reino, y no en el solo beneficio de la casa. Pero, con frecuencia, se utiliza el adjetivo sánscrito *srauta*, que indica que estas ceremonias son descritas en el Veda (*sruti*, «revelación»). Lo son también con una minuciosidad excepcional en voluminosos tratados (*sastra*), basados en cadenas (*sñtra)* de indicaciones técnicas destinadas a ser aprendidas de memoria. La existencia de estos textos es un hecho afortunado para el historiador de las religiones, pues los grandes sacrificios que describen han dejado de ser ofrecidos regularmente, salvo en raras ocasiones (munificiencia de un rico personaje, príncipe que desea ser coronado «según la tradición», manifestación excepcional de fervor nacional, etc.) y cuando lo son, es de una forma abreviada y a menudo deformada.

Sin embargo, a pesar de su carácter obsoleto, estos ritos arcaicos deben ser evocados, aunque sea sucintamente, pues las especulaciones teológicas que se injertan sobre ellos aportan una luz decisiva sobre la forma que tienen los hindúes de concebir lo sagrado. La filosofía secular (en la escasa medida en que esta expresión tiene un sentido en la India) no es por otra parte más que una prolongación de esta teología: un pensador como Sañkara (siglo VIH d.C.), gran maestro del Vedanta, es en este sentido más un «metarritualista» que un metafísico y, si hubiera que compararlo con algún filósofo de Occidente, es en Tomás de Aquino en quien habría que pensar más que en Aristóteles, por ejemplo.

El ritual solemne está calcado sobre el del *agnihotra*. Se trata siempre de una oblación consumida por el fuego, ofrecida a unas u otras divinidades, en beneficio del comanditario y sus asociados. Y, como en el *agnihotra*, el rito tiene un valor cósmico: los sacerdotes apuntan a la vez a la obtención de beneficios personales y a la perpetuación de la armonía universal. Hay sin embargo una diferencia fundamental: el *agnihotra* es celebrado en la cocina, en la casa, en familia, mientras que los ritos solemnes se realizan obligatoriamente al aire libre, en un lugar apartado de toda vivienda y en público. Además, y éste es otro punto de importancia capital, estos mismos ritos exigen la muerte, en el curso de la ceremonia, de víctimas animales pertenecientes a la cabaña del comanditario. Por último, otra característica esencial es que el ritual de tipo *srauta* prescribe la preparación y ofrenda de una bebida embriagante que es consumida en común por todos los que participan en el sacrificio.

Estos dos últimos rasgos suponen evidentemente un agudo contraste con lo que hemos dicho del *agnihotra*: éste es, por decirlo así, apacible, sereno y de una rústica simplicidad, mientras que el sacrificio solemne pone en juego la violencia llevada hasta su último extremo —la muerte— y un cierto desorden —la embriaguez—. Viene de forma natural a la memoria el texto bíblico (Gn 4,3) en que se oponen las ofrendas vegetales de Caín a las presentadas por Abel, la carne y la grasa de los corderos recién nacidos. Dios, como es sabido, acepta el sacrificio de Abel y rechaza el de Caín. Pero en el caso de los sacrificios védicos la situación es muy diferente, puesto que en uno y otro caso las substancias ofrecidas (la leche por un lado, la carne por el otro) son de origen animal. Además, los dos tipos de ofrenda complacen igualmente a los dioses. Existe, es cierto, la oposición entre el carácter feroz, inquietante, de los grandes sacrificios y el aspecto inofensivo y pacífico del *agnihotra*. Se sabe, por otra parte, que una de las causas de la cuasi desaparición de estas ceremonias fue la predicación de Buda (siglo vi a.C.) y de varios reformadores más en los siglos inmediatamente posteriores. Hubo sin embargo supervivencias, y si es cierto que en nuestros días todavía puede darse el caso de la celebración de un sacrificio védico, el hecho es raro. Por el contrario, los ritos sangrientos son frecuentes en el culto de ciertas divinidades: en Calcuta, por ejemplo, en el templo de Kálí se sacrifican diariamente decenas de cabras.

Como indicábamos anteriormente, los grandes sacrificios difieren del *agnihotra* por el hecho de ser celebrados al aire libre. Se espera, pues, a que el clima sea propicio (en India eso significa fuera del tiempo del monzón) y se elige un emplazamiento adecuado. Habida cuenta del número de participantes, la complejidad de las manipulaciones y la duración de las ceremonias (como mínimo, un día entero, pero puede ser también una quincena o un mes), es preciso que el terreno sea amplio, bien abrigado y que haya un punto de agua en las proximidades. Cuando el emplazamiento ha sido encontrado y se ha llegado a un acuerdo sobre la fecha de celebración, el ritual propiamente dicho puede comenzar.

Es probable que quien antiguamente oficiaba el sacrificio *(yajamána)* realizara todos los ritos con la ayuda de acólitos elegidos entre los miembros (varones y casados) de la familia. Sin embargo la complejidad de las ceremonias llegó a ser tal que éstas no podían ser adecuadamente dirigidas sino por especialistas. Así, en los tratados canónicos del Veda (*Érauta-Sütra*) se aconseja al *yajamána* delegar sus poderes sacerdotales a liturgistas a los que convoca al efecto, y que elige previa realización de una especie de torneos teológicos

donde los aspirantes rivalizan en proezas; los elegidos serán retribuidos con un salario convenido de antemano. Esta donación que se hace a los «sacerdotes» constituye en sí misma una ofrenda sacrificial y lleva el nombre de *daksina*, porque su importe está presente a la derecha *(daksinam)* del altar, situación eminentemente benéfica (la izquierda, por el contrario, es el lado «siniestro», aquel al que se tira lo que no tiene valor).

En definitiva, el que sacrifica se contenta con observar el desarrollo del oficio pero no como espectador pasivo, pues debe intervenir personalmente en ciertos momentos en los que no puede delegar sus poderes en nadie. Debe también estar constantemente presente en el lugar del sacrificio. Si éste dura más de una jornada, habrá que construir una cabaña para que duerma en ella, en compañía de su esposa, que también debe estar presente de manera permanente. En el momento en que el sacrificante interviene, ella coloca su mano sobre el hombro de su marido, forma de subrayar que todo rito védico, incluso solemne, es en su esencia un rito familiar. Por otra parte, el fuego que arderá sobre el suelo procede del hogar del sacrificante: se le llama *gárhapatya* («el doméstico», adjetivo derivado del nombre *grhyapati*, «señor de la casa»). A este hogar, prolongamiento provisional del fuego dinástico, se añaden otros hogares secundarios (pues son encendidos con la llama del primero) a fin de multiplicar los actos rituales.

Lo más frecuente es que se llegue a la institución de tres hogares: al lado del *gárhapatya*, «padre» de los otros dos, se instala entonces un fuego calificado de «oblatorio» *(ühavaniya)* porque recibe fundamentalmente ofrendas *(havana)* y un fuego «protector» que, situado a la derecha (es decir, al Sur, pues en la India la referencia para toda orientación es el Este), lleva el nombre de *daksinagni* («fuego meridional»). En cada uno de estos hogares oficia un acólito especializado, lo que permite multiplicar considerablemente las ofrendas, las recitaciones y los cantos. Entre los hogares se deja un lugar despejado, se ahonda ligeramente y se tapiza a continuación con hierbas seleccionadas para este fin. Ahí se depositan las ofrendas y según los teólogos este «altar» *(vedi)* es de hecho una mesa: los dioses descienden del cielo y acuden ahí a consumir los alimentos preparados para ellos (Renou, 1954).

La ordenación de una liturgia tan compleja y que moviliza a tantas personas exige evidentemente la presencia de un «maestro de ceremonias». Esta función no puede ser desempeñada por el sacrificador, puesto que él mismo debe estar presente de forma continuada en la acción ritual. Está, pues, previsto que el sacrificio sea presidi-

do por un liturgista particularmente competente que vigilará el desarrollo de las operaciones. Este personaje lleva el nombre de *brahmán* (no confundir con el nombre de la casta: brahmán) y de él se dice en los textos que es el «médico» del sacrificio, puesto que si se comete un error en la liturgia (con lo que el rito queda «enfermo») es su función indicar la forma de repararlo (a fin de «curar» el sacrificio). Aparte de estas intervenciones puntuales, el *brahmán* debe permanecer silencioso e inmóvil; pero la importancia de su cometido es tal que la mitad de la totalidad de los honorarios entregados a los celebrantes le corresponden a él por derecho.

La instalación solemne de los hogares, el encendido de los fuegos (a partir de un tizón llevado de la casa del sacrificante) y el acondicionamiento del altar no pueden ser efectuados hasta que el terreno elegido haya sido consagrado. Para realizar esta consagración, el sacrificante utiliza un arado con el que traza un surco que marca el límite del área sacrificial. En tres lugares (Oeste, Norte y Este) se levanta el arado a fin de preparar unas «puertas» que permitan el acceso al terreno así delimitado, pues se considera que el surco es infranqueable. Cabe recordar aquí la muerte de Remo por su hermano Rómulo después de que el primero, por un desafío, hubiera saltado por encima del surco trazado por su hermano mayor en el momento de la fundación de Roma. El acto del sacrificador empujando el arado se acompaña con invocaciones y oraciones; mediante este acto y estas palabras se opera la consagración: el espacio situado en el interior de la figura geométrica (un rectángulo dos veces más largo que ancho) así trazada pertenece a partir de ese momento al ámbito de lo sagrado y se encuentra separado del mundo profano.

Se comprueba aquí que el hinduismo, aun cuando pueda ser arcaico y «pagano», no es de ningún modo un panteísmo: la tierra no es sagrada en sí misma; se convierte en sagrada, y solamente en ciertas zonas, cuando los hombres y los dioses así lo deciden y realizan esa consagración mediante la realización de ritos apropiados. El «descenso de lo sagrado» (hierofanía) sobre una determinada porción del espacio es siempre una manifestación de la voluntad: sea la de los hombres que tienen ese deseo y se lo piden a los dioses, sea la de una divinidad que, por razones misteriosas, decide manifestarse sin que los hombres se lo hayan pedido. Se admite así la existencia de bosques sagrados, rocas, puntos de agua, montañas, etc., donde determinado día se ha «operado» ese descenso. Pero el resto del espacio terrestre (por tanto la inmensa mayoría de éste) es profano, y puede ser pisado sin reparo por la totalidad de los seres vivientes.

Añadamos que en el caso de las hierofanías suscitadas por los hombres por medio de la geometría ritual, la sacralización del espacio es provisional. Cesa una vez que el sacrificio ha terminado. En ese momento, en efecto, se procede, gracias a un ritual apropiado, a una desacralización del terreno, haciendo desaparecer el surco y mediante la destrucción minuciosa de todo lo que se ha utilizado en la ceremonia: todo lo que es consumible es quemado por un fuego especial; lo que no lo es, se rompe y se entierra. En el marco de la religión védica está prohibido volver a utilizar lo que ha servido en un ritual, incluido, claro está, el terreno mismo, que se convierte después del uso sacrificial en un campo ordinario, «profano», que se podrá laborear si es que se presta a ello, o que se abandonará si es un terreno estéril.

Señalemos de pasada que esta práctica la encontramos por igual en el hinduismo clásico y moderno. Así, por ejemplo, cuando en otoño se celebra la gran fiesta de Ganesa (o Ganapati), el dios con cabeza de elefante, se confeccionan imágenes que luego son veneradas durante quince días, después de haber sido ritualmente consagradas, a fin de que la divinidad acuda «a hacer en ellas su morada». Durante ese período, las estatuas de Ganesa son intocables por ser sagradas; pero cuando la fiesta se acaba, se lleva a cabo un rito de desacralización y las imágenes son destruidas por inmersión. Es éste un uso normal en el marco de la tradición india. Son una excepción, evidentemente, las imágenes de los dioses lares y penates, a las que se considera perpetuamente «habitadas», a fin de proteger sin interrupción el hogar doméstico. En los grandes santuarios cohabitan ídolos temporales e ídolos permanentes. Digamos por último que el ritual de sacralización de un lugar o de un objeto no puede ser calificado de mágico en el sentido estricto del término, puesto que las palabras pronunciadas son siempre una invitación dirigida a la divinidad: «Acepta venir aquí, donde una mesa ha sido levantada para ti» (caso del sacrificio védico), o: «Dígnate venir y establecer tu morada en esta imagen que hemos preparado en tu honor». En principio, el dios (o la diosa) puede rechazar acceder a la demanda del fiel. Este, por otra parte, no disponiendo de medio ninguno de saber si la divinidad ha descendido o no realmente, hará «como si». Y los teólogos afirmarán que, de todas maneras, lo importante es que los fieles tengan confianza *(sraddhá)* y recen con devoción. Pero, de hecho, la cuestión no se plantea en realidad, pues nadie duda de que los dioses aman la compañía de los hombres.

Un proceso similar tiene lugar en el sacrificio solemne. En efecto, después de que el área ha sido delimitada y posteriormente sacra-

lizada y una vez que los fuegos han sido instalados, se procede a «invitar» a los dioses a los que se ha decidido ofrecer el sacrificio; y, según los teólogos, es en este momento en el que comienza la ceremonia propiamente dicha. La invocación a estas divinidades se realiza evidentemente a través del fuego mediador: el invocador *(botar)* se dirige a Agni y le pide que vaya al cielo donde residen los dioses y transmita a aquellos cuya relación se detalla una invitación a descender al altar *(vedi),* donde les será servida una comida cuya composición (naturaleza de las ofrendas) es igualmente anunciada. Todo esto se hace en el nombre del sacrificante *(yajamaría),* que, como señor de la casa, es realmente quien tiene la facultad de invitar. El *botar* se preocupa por otra parte de informar a Agni sobre la identidad del *yajamána* y sus títulos, pues los dioses a quienes será transmitida la invitación no aceptarían ciertamente acudir a casa de alguien que no fuese digno de recibirlos. Las oraciones formuladas en esta ocasión insisten en el valor eminente de la virtud de hospitalidad y proclaman que el sacrificante tiene la costumbre de ser anfitrión generoso en su casa y que tiene la intención de serlo más todavía en el curso de la ceremonia que se va a desarrollar. Se afirma también que conoce las reglas para recibir y despedir adecuadamente a los invitados y que, por tanto, las normas establecidas serán perfectamente respetadas, incluyendo lo que concierne al orden de preferencia.

En cuanto a las ofrendas, la tendencia general es multiplicarlas. Se trata sobre todo de cereales cocidos: se confeccionan tortas y sémolas que se depositan sobre el altar en diez copas. Se utiliza también, sea aparte, sea en las tortas, leche, miel y mantequilla. Estas substancias, incluso cuando se las ofrece tal cual, se consideran «cocidas». En efecto, si la leche está caliente cuando sale de la ubre de la vaca es porque ha sido cocida en el «fuego interior» de este animal. De la misma manera la miel es de alguna forma un producto «cocinado» por las abejas. Así pues, la celebración de los grandes sacrificios comporta necesariamente toda una serie de trabajos culinarios que son efectuados por los acólitos del sacrificante y por su esposa con exclusión de cualquier otra mujer, pues sólo la señora de la casa tiene derecho a estacionarse en el área sacrificial.

Sin embargo las ofrendas características de los ritos solemnes son víctimas animales, a las que se da muerte allí mismo, donde son despedazadas y luego cocidas. Algunos trozos son asados en el espetón, otros se cuecen. La parte de los dioses es presentada primero sobre el altar y después es arrojada al fuego, pues Agni sigue siendo, tanto en esta ocasión como en todas las demás, el mediador sin el

cual las oblaciones no podrían alcanzar el mundo divino. La parte ofrecida a las divinidades se reduce a unas gotas de grasa o unos pequeños trozos de carne; no es la cantidad quemada lo que cuenta, sino el gesto en sí: los dioses son «los primeros en ser servidos». Inmediatamente después de que el crepitar de la grasa en la llama ponga de manifiesto que la ofrenda complace a los invitados celestiales, el resto de la carne se distribuye entre los distintos participantes en la ceremonia: primero al sacrificante, a su esposa y a los «sacerdotes» presentes en el área sacrificial; luego, a aquellos que, fuera de ésta, asisten al sacrificio. Se trata, pues, en ese momento, de un banquete festivo que testimonia la munificencia del *yajamana*. El excedente de carne y cereales puede ser llevado a las casas o vendido en el mercado. Estas prácticas son muy semejantes a las que se celebraban en Atenas y Roma en la Antigüedad clásica (piénsese, por ejemplo, en los escrúpulos de los primeros cristianos a la hora de comer carne, puesto que ésta procedía de los sacrificios celebrados en los templos paganos: 1 Cor 8,4-13).

Las víctimas deben ser, obligatoriamente, propiedad del *yajamaría* y por tanto ajustarse a la categoría *pasu* (latín *pecus*, «ganado»). Dicho de otro modo, sólo los animales domésticos son susceptibles de ser sacrificados; no se pueden ofrecer animales salvajes ni siquiera piezas cazadas con este fin. Los teólogos enseñan a este respecto que la ofrenda debe formar parte integrante del patrimonio a fin de que una parte de éste sea «sacrificada» (en el sentido ordinario del término) por una intención piadosa. Algunos antropólogos han concluido de ello que el sacrificio védico es en realidad un don que el señor de una casa hace a sus semejantes. Y es cierto que, vista desde el exterior, una ceremonia de este tipo recuerda un banquete comunitario, fruto de la magnanimidad de un notable ciudadano. Tengamos en cuenta, sin embargo, que aun cuando la parte de los dioses pueda parecer cuantitativamente insignificante, es ella y sólo ella la que justifica el sacrificio. Los beneficiarios humanos no deben al donante más que un agradecimiento cortés, pero él tiene derecho a esperar mucho más de las divinidades a las que dedica sus ofrendas: prosperidad, victoria en la batalla, triunfo, etc., y sobre todo la inmortalidad y la salvación. Como el Veda repite incesantemente: *svarga-kámo juhuyát*, «se sacrifica para obtener el cielo *(sisarga)*». De ahí, sin duda, la tendencia a aumentar el volumen de las ofrendas: en ocasiones excepcionales se llegaba hasta sacrificar cien cabezas de ganado (hecatombe: «cien bueyes») y la literatura conserva el recuerdo de personajes que, «llevados por la locura del sacrificio», ofrecían íntegramente todo su patrimonio.

El ganado sacrificial consistía sobre todo en ovinos y caprinos; pero los bóvidos eran particularmente apreciados. El rey, por fin, podía, en ocasiones particularmente solemnes, ofrecer caballos y existía a este respecto un ritual particularmente impresionante, el *asva-medha*, «sacrificio del caballo», que duraba todo un año. Antes de dárseles muerte, las víctimas eran engalanadas, agasajadas y «pacificadas» de todas las maneras: alimento abundante, caricias, etc. Se las mataba después, bien por apuñalamiento, bien por asfixia. Había que tener cuidado de que no gritaran, y durante su agonía los asistentes volvían la cabeza o se velaban el rostro. El animal era después desangrado y la sangre, extendida sobre el suelo (o en una fosa excavada al efecto), era ofrecida a las potencias maléficas, juntamente con las visceras. Se advertirá que los demonios se alimentan —se supone— con alimentos crudos, a diferencia de los dioses y los hombres, que no consumen más que alimentos cocidos. Es cierto que antiguamente podían ser ofrecidas víctimas humanas (esclavos, prisioneros de guerra) y el Veda describe un ritual adecuado, pero añade que esta práctica no es ya admisible... Venía después todo un trabajo de carnicería —descuartizamiento, deshuesamiento, despiece— como preludio a la cocción. Todo ello va acompañado de largas recitaciones, oraciones y cantos. En diversos momentos se hacían oblaciones en el hogar preparado para este uso. Luego el sacrificador y los acólitos consumían la parte que les correspondía.

El resto (es decir, la mayor parte de los platos cocinados) se sacaba por las puertas del área sacrificial y se distribuía al público. Todas estas carnes, en la medida en que habían estado colocadas sobre el altar en el momento de la ceremonia, eran consideradas sagradas, puesto que en realidad eran las sobras de la comida ofrecida a los dioses. Puede decirse, pues, que, en cierto sentido, el rito tenía un carácter comunal. Es preciso observar por otra parte que en la India moderna, donde los sacrificios solemnes han caído en desuso, las ofrendas que se llevan al templo son utilizadas de la misma forma: colocadas sobre el altar, ante la imagen del dios que es invitado a consumirlas, son después repartidas entre los celebrantes y los fieles. Considerados sagrados, estos «restos» son la prueba tangible de la gracia {*prasada*) divina; consumirlas es beneficiarse de esta gracia y por eso el rito de distribución y consumo de estos alimentos se llama también *prasada* («gracia»); la misma palabra ha acabado por designar al alimento sagrado en sí mismo («recibir el *prasada*, comer el *prasada*»). Estamos aquí en presencia de un nto comparable, si no idéntico, al que se realiza en las iglesias cris-

tianas. Añadamos por fin que los teólogos han elaborado toda una doctrina del «resto». Se considera, por ejemplo, que el universo ha sido creado a partir de las sobras de una comida sacrificial celebrada «al principio»: participa, pues, de la gracia divina; y esto tanto más cuanto que la víctima de este sacrificio inicial no era otra que el propio dios creador. Un célebre himno védico (Rg-Veda, 10,90) describe el descuartizamiento de la víctima divina, convirtiéndose cada trozo en una u otra parte de nuestro universo. Ahí también, señalémoslo, se está lejos del panteísmo: la naturaleza y los seres que la pueblan no son ni más ni menos divinos que la creación y las criaturas en la perspectiva bíblica.

Hay una ofrenda que merece un examen particular. Se trata de un líquido especialmente preparado para el sacrificio y consumido por los participantes después, que una pequeña parte de él haya sido extendida sobre el altar. Esta ofrenda lleva el nombre anodino de *soma*: «jugo». Algunos detalles dispersos en los poemas que se le dedican nos permiten saber que este jugo se obtenía por un procedimiento de prensado, por medio de muelas o pilones de piedra, siendo recogido en recipientes de madera una vez tamizado. Este zumo de color amarillo oscuro (o pardusco, o marrón rojizo) tenía un sabor amargo y era habitual mezclarlo con miel para endulzarlo. También se podía beberlo añadiéndole agua, leche o ambas cosas. El consumo de *soma* procuraba una especie de embriaguez, pudiendo provocar una verdadera intoxicación si se bebía demasiado. Se dice también en el Veda que la planta de la que se extrae el soma es difícil de encontrar. Crece en las montañas, según se nos dice, y el sacrificador debe procurársela comprándola a los campesinos que llevan a cabo la recolección (parece que se trata en efecto de una planta silvestre). La entrada del carro que contiene los tallos de la planta de *soma* era objeto de una ceremonia particular comparable a la recepción de un príncipe y las sumas que se pagaban para comprarla eran consideradas como ofrendas. Desde el momento en que el pago ha sido efectuado, la planta, y luego el zumo, son considerados sagrados: se los trata y se los honra como verdaderas divinidades (se dice: el rey *soma*, el dios *soma*, etc.) y el consumo del brebaje quedaba reservado solamente a determinadas personas (los textos discuten ampliamente este problema y llegan a conclusiones contradictorias; el uso ha debido de variar en el curso de los siglos).

Por razones desconocidas, el *soma* dejó de ser ofrecido hacia el siglo VI antes de nuestra era y se puede decir que este hecho se corresponde con el final del período «védico» de la religión hindú. En efecto, todos los grandes sacrificios implicaban libaciones de

soma su ausencia hacía imposible la celebración de ceremonias del tipo *srauta.* Se ha investigado sobre las causas de esta desaparición sin llegar a conclusiones precisas. Quizás se tratase de una reforma moralizante de la religión destinada a eliminar los aspectos bárbaros (muerte de decenas de animales) y orgiásticos (ebriedad). Se sabe que la religión de la antigua Persia, muy próxima a la de la India, conoció una mutación de esta índole después de la predicación de Zaratustra (Zoroastro) que invitaba a los fieles a proscribir los sacrificios cruentos y el consumo de *haoma* (forma irania de la palabra *soma).* Es posible también que quienes financiaban los continuos gastos suntuarios de los grandes sacrificios se hayan retraído ante tal dispendio. Y, sobre todo, es verosímil que la instalación de las tribus védicas en la llanura indo-gangética haya hecho difícil la adquisición de la planta de *soma.* Precisemos que ésta no ha podido ser identificada todavía. Según una tesis seductora, se trataría de una seta, quizá la amanita matamoscas o falsa oronja, que, efectivamente, no crece más que en la zona templada-fría (bosques de abedules).

Pero, como es habitual en la India, la desaparición de un rito no es nunca completa. Los textos del Veda indican por ejemplo que si no se dispone del verdadero *soma* se puede utilizar un substituto (en este caso lo más corriente es servirse de efedra); por otra parte —y esto es lo más importante— el consumo de bebidas embriagantes tiene su lugar en el ritual tántrico: la *pñjá* (ceremonia de adoración) dedicada a la diosa Káll comporta una ofrenda de vino que los asistentes se reparten después de la consagración (Varenne, 1977). Señalemos que en el curso de esta misma *püjá* los fieles comen también carne, después de que ésta haya sido presentada a la diosa. Sin embargo, si se recuerda que este mismo ritual tántrico hace igualmente un sitio a la sexualidad, se comprenderá que se haya mantenido como algo relativamente marginal y semiclandestino. El hinduismo clásico, no lo olvidemos, valora el vegetarianismo, la abstinencia y, al menos en teoría, la continencia.

No debemos deducir de ello que las ceremonias de tipo *srauta* han desaparecido sin dejar huellas. Aun cuando ya no se celebren, el extraordinario desarrollo especulativo que habían suscitado en los medios litúrgicos se perpetúa en la teología propiamente dicha y en la «filosofía» (en la medida en que esta palabra tenga un sentido en la India) que la prolonga. El propio Veda comprende, junto a tratados rituales (*Srauta-sütra*) y colecciones de himnos y oraciones que deben ser recitadas durante el sacrificio (Rg-Veda, Atharva-Veda), voluminosas composiciones y explicaciones destinadas a guiar en su trabajo al «maestro de ceremonias». Ahora bien, estos textos

elaboran, con ocasión de las discusiones referentes a determinados detalles litúrgicos, toda una doctrina religiosa fundamental relativa al mundo superior, sobre el destino del hombre, lo sagrado, etc.

Ya a propósito del *agnihotra* se había mostrado cómo funciona el mecanismo de la ofrenda: cómo una simple cucharada de leche humildemente derramada sobre el fuego hace posible que el sol se levante. Se ha mostrado también a propósito del despiece de las víctimas animales cómo esta operación de simple carnicería quedaba referida a la creación del mundo. Los Bráhmana multiplican estas indicaciones y construyen todo un sistema sobre el principio de analogía: «lo que está abajo (es decir, este mundo, el nuestro) es como lo que está arriba (es decir, el mundo de los dioses, el más allá)». Se comprende por qué todo gesto ritual pretende ser realizado «a imagen de lo que se hace entre los dioses». Pero tengamos en cuenta que para los teólogos no se trata de ningún modo de un simple reflejo: la Tierra no es un espejo del Cielo. A los hombres se les propone un modelo que son libres de adoptar o rechazar. De la misma forma los dioses —como ya hemos tenido ocasión de decir— siguen siendo los que dirigen el juego: pueden negarse a atender las oraciones. Realizar los ritos prescritos no le proporciona al rey seguridad de vencer en el combate. Contrariamente, pues, a lo que algunos han afirmado, los ritos hindúes no pertenecen al campo de la magia. Todas las oraciones están en optativo (Varenne, 1971): «¡Que consiga ganado gracias al sacrificio!». El fiel sabe bien que los designios de los dioses son insondables. No puede más que esperar y tener fe (en sánscrito *sraddha*, término que implica la noción de «confianza»); y si el resultado es conforme a sus deseos, será por efecto de la gracia *(prasáda)* divina.

En tal contexto lo sagrado se definirá como «lo que pertenece a los dioses» y más exactamente como «lo que pertenece a un determinado dios». Pero en el sacrificio esta pertenencia es la consecuencia (no la causa) del gesto ritual y de la palabra que lo acompaña. Cuando por ejemplo se asigna a Varuna, o a Indra, una copa y su correspondiente contenido, ésta pasa a ser sagrada, pues se «cree» que Varuna e Indra aceptan la ofrenda. Se trata por tanto de una consagración: la copa y el contenido no tenían valor religioso antes del rito; una vez realizado éste, pertenecen a Indra o Varuna y disponer de ello de otro modo al margen de la ofrenda sería un sacrilegio. Por otra parte, por un fenómeno inverso, la sacralización de un espacio o de un objeto impregna a quien entra en contacto con ellos, incluso aun cuando éste lo ignore. Se puede, por consiguiente, ser sacrilego sin haberlo pretendido, pero sobre todo es posible beneficiarse de la

irradiación de lo sagrado sin haberlo merecido de forma particular. En India los fieles buscan sistemáticamente estos contactos. Las multitudes se agolpan y pugnan por acercarse a la estatua consagrada que se saca en procesión con objeto de poder tocarla. Se cree que escuchar la recitación de himnos u oraciones procura un beneficio; se intenta ver el icono, pues esta visión (*darsana)* es una bendición en sí misma, etc. Más profundamente se profesa que la realización de todo acto ritual (*karman*) modifica la personalidad y ya hemos tenido ocasión de decir que es esta noción la que se encuentra en la base de la doctrina del *karman,* como causa de la transmigración.

Sería fácil multiplicar los ejemplos. Lo importante sigue siendo que todas estas especulaciones se injertan sobre una reflexión referente a los ritos y especialmente a los más nobles: los sacrificios solemnes del tipo *srauta.* Así pues, su desaparición de la vida religiosa corriente en la India no implica de ningún modo su olvido, pues sobreviven en la teología fundamental del hinduismo clásico.

III. Los SACRAMENTOS

La sacralización eventual de un elemento constitutivo del Universo a fin de permitirle jugar un papel benéfico en el desarrollo del devenir cósmico no excluye evidentemente al propio hombre. Muy al contrario, la transformación de la naturaleza profana del individuo debe ser condición previa, puesto que él está destinado a jugar un papel esencial en la intervención de lo sagrado en el mundo. El hombre está inmerso desde su concepción en un proceso destinado a sustraerlo al mundo profano para introducirlo, por medio de los ritos apropiados, en la esfera de lo sagrado. Así divinizado —se piensa— , será digno de acceder, después de la muerte, al mundo de los dioses y permanecer allí en su compañía hasta el final de los tiempos. Caso de no haber sido «consagrado» en el momento oportuno, quedaría por el contrario en la condición semianimal que es la que la naturaleza le asigna y se vería irremediablemente destinado a lo que los hindúes llaman la «segunda muerte» (*punar-mrtyu*), es decir, a la transmigración. En una palabra, y para retomar la terminología de los teólogos brahmánicos, el ser natural no es más que virtual, no se «realiza» sino por la consagración.

Los ritos que la operan llevan en sánscrito el nombre de *samskara,* formado a partir de la raíz *kar,* «hacer, actuar, realizar un rito», que ya se había encontrado en el término *karman* («acto ritual»). Se puede traducir *sariiskára* por «sacramento», dando a esta palabra el

sentido de «acto ritual que introduce en lo sagrado» y haciendo una referencia implícita a los sacramentos cristianos que, por su parte, ritman también la vida del individuo con objeto de «divinizarla». Pero el sentido primero de *sarhskára* es «construcción». Además de la raíz *kar* se encuentra ahí en efecto el prefijo *sam* (latín: *com-* griego: *syn-*), que evoca las ideas de «reunión», «culminación», «perfección», etc. En la perspectiva hindú, el Universo está formado por elementos separados que se mantienen unidos gracias a un trabajo realizado por los dioses «al principio», cuando reunieron esos elementos para construir *(sarhs-kar-)* el mundo. Antes de esta obra divina, la dispersión, la desorganización, el caos; después de ella, la reunión, el orden, la armonía. El mundo no puede venir al ser más que por un *sarhskara*, y las cosas no existen verdaderamente sino en la medida en que han sido «construidas»: *samskrta*. Se observará que esta última palabra es el nombre de la lengua «perfecta» (*samskrtabháshá*), así llamada porque ha sido «puesta en orden» por los dioses a fin de convertirse en vehículo de las Escrituras Sagradas.

Los ritos de la infancia

La función principal del matrimonio es permitir la prolongación de la línea dinástica trayendo al mundo niños varones. Esta necesidad es tan importante a los ojos de los hindúes que deberán tomarse todas las precauciones posibles a fin de alcanzar los resultados deseados. Por este motivo, la ceremonia se prolonga durante tres días de ayuno y abstinencia, acompañados a menudo de un voto de silencio. Se trata de un verdadero sacrificio ofrecido a los dioses de la casa, al que se pone fin con una ceremonia que incluye oblaciones en el hogar doméstico y la recitación de oraciones. Al llegar la noche (pues en India la actividad sexual está prohibida durante el día) el marido procede a una consagración del cuerpo de su esposa: la rocía con agua bendita, procede a unciones de mantequilla y miel y, en un momento determinado, sopla en el lado derecho de la nariz de su mujer a fin de que ésta conciba un niño varón. Todos estos gestos son acompañados de invocaciones a diversos dioses, en particular a Agni (protector de la casa), Savitr (el sol, regente del universo) y Prajápati (el Creador). Este rito se llama *garbhadhana:* «instalación de un embrión».

Los dos esposos pueden cohabitar a continuación. Cuando la mujer está segura de que está encinta (hacia el tercer mes) se celebra una ceremonia particular a fin de que el feto sea de sexo masculino. Llamado *purhsavana*, «masculinización», el rito, nocturno y realizado

por el marido, es, en la práctica, una simple repetición del precedente, incluido el acto de soplar en el lado derecho de la nariz de la esposa. Esta localización se explica por el hecho de que, según la teoría india, además del cuerpo físico existe un segundo cuerpo sutil. En éste hay dos canales por los que circula la energía vital (análoga al soplo respiratorio) de la cabeza a la parte inferior del cuerpo. Las dos fosas nasales simbolizan las «puertas» de estos dos canales y no hace falta decir que el canal de la derecha, eminentemente benéfico en razón de su posición, es aquel en el que la ofrenda debe ser depositada L

Con el *simantonnayana*, «división de la cabellera», celebrado en el séptimo mes del embarazo, se entra en el ciclo de las prácticas rituales relativas al parto. La joven esposa es engalanada como para ir a una fiesta, se le proporcionan vestidos nuevos y participa en un *agnihotra* excepcionalmente ofrecido por su marido, aun cuando éste pueda no ser jefe de familia. Esa mañana es él quien cocina un plato y lo ofrece ante el hogar doméstico. Toma después un peine, divide la cabellera de su mujer en dos partes separándolas por una raya central y la peina. Pasa a continuación un tallo de hierba consagrada o una espina de puerco espín (frecuentemente untada en mantequilla y miel) a lo largo de la raya recitando oraciones. Por último trenza un collar con verduras y frutos y lo coloca, bien alrededor de su cuello, bien a modo de corona sobre su cabeza. Se interpreta música y, mientras el marido vierte diversas oblaciones en el hogar, la esposa entona unos cánticos gozosos. Habitualmente se le entrega algún objeto de valor (joyas, si es posible) al concluir la ceremonia, que se prolonga normalmente con una fiesta familiar. Todo esto se refiere, quede claro, a la mujer que va a dar a luz por vez primera. Se trata de que la ceremonia resulte tan gozosa como sea posible, pero testimonia de hecho la inquietud que se experimenta: ¿será capaz la joven esposa de llevar el embrión hasta su término?

Por fin, cuando el parto es inminente, se prepara una habitación de la casa por medio de una serie de ritos particulares destinados a apartar de ella toda influencia maléfica: aspersiones con agua bendita, unciones diversas, etc., acompañado todo de invocaciones a las divinidades familiares. Lo habitual es elegir una habitación sin ventana; si se la tiene, se cierra herméticamente y se calienta lo más posible la habitación: de forma evidente se intentan reproducir las condiciones de existencia del feto dentro del útero. Por otra parte, se deshacen todos los nudos que puedan existir en la vivienda y la

' 1- Se encontrará una descripción del «cuerpo sutil» y sus canales en J. Varenne, 1989.

parturienta queda al cargo de las mujeres de la casa, bajo la dirección de la hermana del marido. Una alegre algarabía acompaña el nacimiento de un niño: se golpean todos los instrumentos metálicos que están al alcance y se distribuyen regalos a los niños del pueblo. El bebé es entonces presentado a su padre, que lo reconoce públicamente colocándolo sobre su rodilla derecha. Pronunciando diversas oraciones, el padre sopla sobre su hijo a fin de comunicarle una parte de su propia vida y luego devuelve el niño a las mujeres y ofrece un *agnihotra*. Es esto lo que recibe el nombre de *játakarman*, «rito del nacimiento».

El décimo día después del nacimiento, coincidiendo con la ceremonia de purificación de la joven madre después del parto, se impone un nombre al niño. El rito de imposición del nombre *(námadheya)* incumbe al padre y a la madre con exclusión de cualquier otra persona; ambos deberán mantener el nombre en secreto, sin que nadie lo conozca, ni siquiera el niño, que en su infancia será llamado por sobrenombres afectuosos sin relación con su nombre verdadero. Las oraciones pronunciadas en el momento del *námadheya* ponen de manifiesto que se intenta comunicar al recién nacido la facultad de recitar, cuando el momento llegue, las fórmulas rituales. Se invoca pues en tal ocasión a la diosa Palabra, guardiana de las Escrituras Sagradas y de la Sabiduría que contienen.

No nos detendremos a considerar las ceremonias que marcan los «acontecimientos» de la primera infancia. Baste decir que los hindúes quieren sacralizar el mayor número posible de tales acontecimientos. Hay por ejemplo un rito del primer corte de pelo (los bucles cortados son enterrados en el establo), una ceremonia en el momento del destete, otra para el primer diente, otra para la perforación de la oreja (en India los niños varones llevan aros en las orejas), etc. En cada ocasión, el ritual termina con una fiesta familiar y comunitaria. De este modo se protege al niño de las influencias malignas gracias a las ofrendas hechas a los dioses, manteniéndosele en una atmósfera de alegrías y de juegos que se supone le asegura un buen punto de partida para la vida.

El upanayana

En el momento en que el muchacho alcanza el «uso de razón», es introducido en la sociedad de los adultos masculinos por medio de un sacramento importante llamado *upanayana*, palabra difícilmente traducible que evoca la idea de «guiar, conducir a alguien hacia algo», por tanto, de «introducirlo» en un mundo nuevo, «iniciarlo»

a prácticas nuevas, etc.; y también «presentarlo» a sus iguales. Se trata evidentemente de un rito de paso que marca el cambio físico que se opera en el momento de la pubertad. Si circunstancias excepcionales impiden la celebración en el momento deseado, una cierta tolerancia permite retrasarla dentro de unos límites. Pero el margen sigue siendo estrecho: el *upanayana* es un rito que no puede efectuarse sobre la persona de un adulto; aquel que no lo ha recibido queda excluido de la comunidad a la que su familia pertenece (clan, casta, corporación); no puede casarse ni, en consecuencia, celebrar el culto.

La ceremonia, como vamos a ver, está cargada de simbolismo y los propios textos del Veda la analizan, además, claro está, de los comentarios de los teólogos. De este modo, el observador no hindú no corre el peligro de extraviarse, puesto que dispone no sólo de la observación directa (a ningún hindú, en nuestros días, se le ocurriría prescindir de este sacramento) sino también de textos rituales sánscritos y de interpretaciones llevadas a cabo en la época védica (es decir, hace aproximadamente treinta siglos).

El marco general es el de un nuevo nacimiento: quienes han recibido el *upanayana* llevan el nombre de *dvi-ja*, «dos veces nacidos», y el Veda dice formalmente que el celebrante que ya a conferir el sacramento al joven queda «encinta» *(sic)* de éste (Satapatha Bráhmana 11,5,4) y lo «pone en el mundo» en el momento en que el rito se realiza2. De forma similar, diversas fases de la ceremonia son asimiladas a los sacramentos menores que recibe el niño después del nacimiento.

En principio, el *upanayana* debe ser celebrado en el marco familiar, ante el hogar doméstico, actuando el padre de familia como iniciador. Sin embargo se ha impuesto en la práctica la costumbre de llamar a un liturgista remunerado que acude a la casa a efectuar la ceremonia en nombre del jefe de familia. Por otra parte, como el *upanayana* inaugura el tiempo del aprendizaje, hay quienes llevan al niño a casa de su futuro maestro y es éste entonces el que le confiere el sacramento ante su propio hogar. En este caso, el joven adolescente se queda a vivir con el instructor y no regresa a su casa hasta que sus estudios han terminado. El *upanayana* es entonces entendido como un rito de adopción. Estas diversas posibilidades no son contradictorias. El joven no era nada en su familia antes de recibir el sacramento: vivía con las mujeres, nadie le conocía por su nombre y, como dicen los textos, «vagaba a su antojo, sin ningún

2. Véase sobre este tema Varenne, 1967b.

deber que cumplir». Por el *upanayana* es adoptado por los adultos varones, que van a enseñarle a comportarse en el mundo. El mismo rito inaugura su aprendizaje y queda así adoptado por su instructor. En todos los casos, pues, el adolescente (del que se hace público su nombre hasta entonces secreto) es presentado a los adultos, adoptado por ellos e introducido por este hecho en un mundo nuevo para él. Literalmente, nace por segunda vez...

Al comienzo de la ceremonia, el joven es despojado de sus ropas infantiles y se le viste con una tela blanca, sin costura (semejante a la *toga virilis* de los romanos) con la que envuelve su cuerpo. Según el Veda, este trozo de tela es análogo a la placenta y es el signo de que a partir de ese instante el muchacho es un embrión simbólicamente colocado en el vientre de su instructor. Se lo instala al este del hogar, con el rostro vuelto hacia el Oeste a fin de que pueda ver la llama. Este detalle es muy importante, pues todos los ritos se efectúan obligatoriamente cara al Este: sentándose al Oeste, el futuro iniciado muestra que no está todavía preparado para realizar los ritos; además, colocado más allá del fuego que venera el celebrante es como una imagen sobre el altar; éste es de hecho el único momento de su vida en que recibe el homenaje debido a la divinidad: como dice el Veda en otro pasaje del texto ya citado, el joven que va a recibir el sacramento es «de la raza de Agni».

El celebrante ofrece entonces un cierto número de oblaciones, luego toma un cinturón fabricado con hierbas trenzadas (*munja)* y lo anuda alrededor de la cintura del muchacho. Según algunos teólogos, es ése el momento esencial del rito, aunque según otros no es más que el principio. Hay que señalar sin embargo que en varias regiones de la India moderna el *upanayana* es llamado *munj* (pronunciación popular de la palabra sánscrita *munja)* y se dice que si una catástrofe interrumpiera irremediablemente la ceremonia el muchacho sería considerado como iniciado. Además, si pertenece a una casta superior, se le confiere también, en ese momento, un cordón hecho de hilos de algodón que llevará durante toda su vida. Este cordón se lleva sobre el hombro izquierdo y desciende en diagonal hacia la cadera derecha, cruzando el pecho y la espalda. Señalemos de paso que la comparación con el Irán preislámico, donde se realizaba un rito similar (el *naojot*: «nuevo nacimiento»), muestra que es el cinturón lo que constituye el signo, no el cordón, desconocido en Irán. En Roma, el celebrante descubría en el ritual su hombro derecho y colocaba sobre el izquierdo un pliegue de su toga; el cordón juega el mismo papel en la India.

El otro momento clave de la ceremonia es aquel en que el inicia-

dor pone su mano en el pecho del muchacho, a la altura del corazón, dejándola bajar hasta la cintura al tiempo que pronuncia unas invocaciones que consagran al joven iniciado a las divinidades mayores: Bhaga (dios de la fortuna), Savitr (el sol), Agni (el fuego), Mitra (la buena *entente*), Aryaman (la comunidad), Indra (el combate), etc. Se indica al muchacho que se levante y cogiéndolo de la mano se le hace girar alrededor del hogar «como gira el Sol en el cielo».

En ese momento, el nuevo iniciado tiene ya derecho a colocar en el fuego su primera ofrenda. Consiste en un leño destinado a alimentar la llama que él coloca en silencio. Se trata, pues, de un rito preparatorio, puesto que la oblación verdadera debe ser consumible por los hombres; colocando un leño en el fuego, el muchacho se hace su amigo, se nos dice; Agni, por su parte, lo adopta y más tarde (es decir, después de su aprendizaje) podrá sacrificar verdaderamente. Si, contrariamente a las reglas, no dice nada, es porque no ha aprendido todavía las fórmulas requeridas. Y, por eso mismo, el iniciador se dedica inmediatamente a enseñar a su discípulo la oración más sagrada de todas, aquella que deberá repetir todos los días de su vida, al alba, a mediodía y al crepúsculo: la Sávitrí («solar») cuyo texto facilitábamos anteriormente (véase p. 61).

Cuando, por primera vez en su vida, el iniciado ha recitado solemnemente ante el fuego dicha oración, la ceremonia ha terminado. Comenzará entonces una gran fiesta familiar en la que él será el protagonista, pero, para recordarle la miseria de la condición humana y para darle a entender que durante el aprendizaje deberá someterse a todas las decisiones de su instructor, éste le ordena que vaya a mendigar el alimento. El adolescente recibe de su maestro un bastón y un cuenco (símbolos de la mendicidad) y hace lo que se le pide. Pero los textos védicos nos recuerdan que ésta es una parte del rito; el joven no debe volver con las manos vacías; se le aconseja, pues, dirigirse primero a su madre, luego a su tía, luego, eventualmente, a vecinos de los que se tiene la seguridad que no le negarán la limosna...

Todo lo que acaba de decirse no concierne más que a los niños del sexo masculino. La razón es que, en una sociedad de tipo patriarcal, todo lo que concierne al ritual y la profesión es patrimonio de los varones. De ahí la importancia que para ellos tiene la consagración iniciática que determina la posibilidad de asegurar la continuidad religiosa de la estirpe, así como el cumplimiento del deber de estado según la tradición familiar. Pero también las hijas son seres humanos; también ellas tienen derecho a «ganar el cielo»; también ellas tienen un deber de estado que cumplir: llevar la casa,

cocinar y, sobre todo, traer al mundo hijos que perpetuarán la dinastía. Ahora bien, para que esto pueda hacerse con plena validez es necesario que la hija, por su parte, sea igualmente consagrada en el momento en que físicamente entra en el mundo de los adultos. Por eso en el Irán preislámico, como todavía hoy entre los zoroastrianos que perpetúan la tradición, el sacramento del *naojot* («nuevo nacimiento»), estrictamente homólogo del *upanayana* hindú, es impartido a todos los niños, sin distinción de sexo. En la tradición india, por el contrario, el matrimonio ocupa, para las jóvenes, el lugar del *upanayana.*

El matrimonio

El matrimonio *{vivaba)* es, pues, un sacramento complejo. Por una parte, es una ceremonia destinada a colocar bajo el signo de lo sagrado la unión de dos seres a fin de que la sexualidad no sea ya solamente una manifestación natural sino la expresión de un designio divino (los dioses familiares quieren que la estirpe se perpetúe) y, por otra parte, este mismo sacramento es una iniciación, la de la joven que, por él, va a convertirse en mujer (esposa, madre, guardiana del hogar doméstico). No hay que sorprenderse al comprobar que, en el desarrollo de la ceremonia, el marido actúa como sacerdote e instructor: es él quien ofrece las oblaciones requeridas para que la unión sea consagrada y es él también quien realiza para su joven esposa los mismos gestos que se hicieron para él el día de su *upanayana.*

La boda comienza cuando los amigos del pretendiente se dirigen a casa de los padres de la joven para recibir su consentimiento. Las palabras pronunciadas en ese momento indican que se trata de una alianza entre dos familias, no de la mutua atracción que los dos jóvenes podrían experimentar. Cuando se ha llegado a un acuerdo, el padre de la joven anuncia públicamente que concede su hija al pretendiente y se ofrecen oblaciones. Desde el punto de vista legal, el matrimonio ha terminado; si, por desgracia, el pretendiente muriera, la joven sería viuda aunque no hubiera conocido a su marido. Por otra parte, para paliar tal inconveniente existe la costumbre de obtener el consentimiento, bien la víspera del día fijado para el matrimonio, bien incluso esa misma mañana, unas horas antes de la ceremonia «religiosa» propiamente dicha.

Cuando llega el momento elegido, la joven es bañada por su madre, hermanas y amigas; se le entregan vestidos nuevos y se la adorna con joyas y guirnaldas. Se le conduce después al hogar que

va a abandonar y se hace un sacrificio a fin de que los dioses de la casa la protejan de influencias maléficas. Los mismos ritos son realizados también en la morada del joven, que se dirige enseguida, procesionalmente (es decir, en compañía de un gran número de parientes y amigos), hasta la casa de su novia.

Llegado allí es reconocido por el padre de la novia, luego introducido ritualmente y conducido al hogar junto al cual permanece la joven; le hace entonces diversos presentes (un vestido, unos perfumes, un peine, un cinturón, un espejo), luego aplica un ungüento a las pupilas de su novia y anuda una guirnalda de flores a su muñeca derecha. Todo ello acompañado, innecesario decirlo, de oblaciones e invocaciones.

Invita después a la joven a levantarse y la coge de la mano. Este rito (*pani-grahana,* «coger de la mano») es tan importante que los teólogos aseguran que en este instante el matrimonio religioso está realizado (el «civil» lo estaba en el momento en que el padre daba su consentimiento). Manteniendo cogida a su esposa por la mano, el marido la hace subir a una piedra colocada al norte del hogar y hace con ella una libación en el fuego. Las oraciones recitadas en ese momento muestran que la «subida a la piedra» es un rito de ostentación: la esposa es de algún modo «entronizada» a los ojos de todos. El marido le hace dar después siete pasos en dirección al Este, de modo que la huella de sus pies se imprima sobre el suelo, y la hace girar alrededor del hogar «a la manera del sol», es decir, presentando el lado derecho a la llama. Las oraciones pronunciadas en el momento de los siete pasos {*sapta-pada-karman)* y de la circumambulación alrededor del fuego son dedicadas a los dioses cósmicos: a las estrellas y, en particular, a la estrella polar, símbolo de fidelidad, al sol, testigo, con el fuego, de esta misma fidelidad, a la tierra, las aguas, etc.

Tras una última oblación llega el momento de marchar. Se pronuncian oraciones particulares para que los dioses domésticos acepten «liberar» a la joven esposa de sus lazos familiares y todo el mundo, en ese instante, debe llorar y gritar. Saliendo de la casa de su infancia se dirige al carro de su marido, en el que debe partir, y lo bendice por medio de diversas unciones (mantequilla, miel), montando a continuación en él. Es ésa la «acción de llevar en carro» *(viváha-karman*), que da su nombre habitual al matrimonio «religioso» (los otros nombres, como ya hemos visto, podrían ser «coger de la mano», *pani-grahana,* o «los siete pasos», *sapta-padah).*

Durante el viaje se dirigen invocaciones a diversas divinidades «rústicas»: los árboles, los ríos, las encrucijadas, etc. Se trata de

protegerse de los peligros del camino y granjearse la ayuda de ninfas, faunos, etc., que pueblan el mundo invisible a nuestro alrededor. Hay ritos propiciatorios previstos para el caso de que un accidente sobreviniese; oraciones que deberían ser pronunciadas si hubiera que pasar un río por un vado, etc. Sin embargo, siempre prevalece la idea de que el curso de las cosas está en manos de las «potencias de arriba» y de que es absolutamente necesario predisponerlas favorablemente para con nuestros propósitos...

Cuando la mujer llega a la casa de su esposo está previsto el rito del umbral. Hecho excepcional, el fuego doméstico es sacado del hogar e instalado ante la puerta; cerca de él se extenderá una piel de búfalo. Los dos esposos se colocan sobre ella y el marido ofrece un *agnihotra*, poniendo la mujer la mano sobre el hombro del marido a fin de concelebrar con él, como lo hará en lo sucesivo mientras su esposo desempeñe el papel de «señor de la casa». Este rito del umbral es una presentación de la recién llegada a Agni, «guardián de la casa». Se supone que el dios «reconoce» y «adopta» a la joven: se simboliza esta adopción apartando un poco de mezcla oblatoria (leche, agua, miel, mantequilla) que se vierte sobre la cabeza de la casada, lo que se acompaña con unciones de pupilas y frente. Entonces, así consagrada, la esposa entra en la casa y la fiesta comienza.

Por la noche los dos esposos se quedan a solas. Permanecerán en silencio e inmóviles hasta que la estrella polar sea visible. El marido la nombra y la mujer asiente pronunciando una fórmula que hace alusión a la constancia del astro. Juntos ruegan para conseguir descendencia, pero, como ya se ha dicho (cf. p. 74), deben permanecer castos durante tres días, consumiendo únicamente leche cuajada y cereales. Como ocurre frecuentemente en la India, ha existido la tendencia a multiplicar los ritos anexos y dar a las fiestas la mayor brillantez posible. Sin embargo, el esquema tradicional se ha mantenido inalterable hasta nuestros días con sus momentos claves: el consentimiento del padre, las oblaciones en casa de la esposa, el acto de cogerle de la mano, los siete pasos, el viaje procesional en el carruaje, los ritos del umbral y la continencia de los tres primeros días. Para muchas familias a las que las actuales condiciones de vida han alejado de la práctica religiosa, el matrimonio es una ocasión de recuperar las raíces y tomar conciencia de la fuerza de la tradición hindú.

Los funerales

Como en toda religión tradicional, los ritos funerarios están marcados por un arcaísmo muy pronunciado en el que ocupan un lugar

preponderante las nociones de paso (salida para un viaje al más allá) y de riesgo (el fallecimiento pone en movimiento fuerzas peligrosas de las que los vivos deben protegerse). Recordemos que en el hinduismo es la cremación el modo normal de hacer desaparecer el cadáver. Sin embargo los textos védicos hacen alusión a la inhumación o la exposición. Se sabe que en el Irán preislámico el cadáver es abandonado a los buitres. En India, todavía hoy, se entierra a los niños, a los maestros espirituales *(guru)* y a los criminales. No obstante, en la inmensa mayoría de los casos los funerales terminan con la incineración del cuerpo. Los tratados rituales que regulan las ceremonias fúnebres no se refieren, por otra parte, más que a ésta.

Si se detecta de antemano la llegada de la muerte, se saca al enfermo de la casa, lo que ahorra a la familia la carga de proceder a purificaciones en la cámara mortuoria. De la misma forma, si alguien muere en accidente, el cuerpo es llevado a su casa pero queda expuesto ante el umbral de la misma. Los funerales comienzan de inmediato y se ha pensado que esta prisa era debida al clima tropical de la India. Sin embargo la misma regla prevalece en las regiones frías del país como Cachemira o la región del Alto Assam. Además los textos védicos han sido compuestos en un entorno climático que no es el de la India clásica. Más probablemente hay que pensar en una inquietud de la que testimonian las oraciones pronunciadas en tal ocasión: todo lo que tiene relación con la muerte y con los cadáveres es potencialmente maléfico. Conviene, pues, separarse lo antes posible de esa maldición que es el cadáver.

Esta inquietud queda igualmente señalada por el hecho de que las prácticas rituales se invierten durante las ceremonias funerarias: el cordón sacrificial se coloca sobre el hombro izquierdo, se dan vueltas alrededor del fuego ofreciéndole el lado izquierdo, etc. Recordemos a este respecto que en la tradición india la mano derecha es «noble» y benéfica, mientras que la izquierda está consagrada a las tareas serviles y que corren el riesgo de atraer la desgracia. La derecha es «el lado de los dioses», la izquierda, el de los demonios. Hay además en esta inversión de los gestos una voluntad de «borrar las huellas»: desconcertadas las potencias infernales, no llegan a encontrar el medio de intervenir en el desarrollo de la ceremonia. Por este mismo motivo se borran cuidadosamente las huellas que deja el cortejo fúnebre cuando éste se aleja de la casa: hay que evitar que, más tarde, por la noche, lo demonios tengan posibilidades de seguir la pista maldita. Y como, además, no se tiene certeza sobre la salida *post mortem* de aquel cuyo cuerpo se acaba de incinerar, es mejor evitar que su fantasma (en el caso de que se tratase de un

«alma en pena») pueda encontrar con facilidad el camino de su morada terrestre.

Así pues, cuando se produce un fallecimiento, se elige un terreno en el que la pila crematoria pueda ser levantada. Este emplazamiento debe estar completamente alejado del pueblo, si es posible próximo a un curso de agua, y no haber sido utilizado nunca de ningún modo. Elegido el lugar, se traza un rectángulo, preparándole unas «puertas», exactamente igual que en el caso del área sacrificial preparada para los sacrificios solemnes (cf. p. 65). Se trata, pues, de un campo sagrado, puesto que se instalan en él los tres fuegos requeridos para toda ceremonia de tipo *srauta*. Mientras tanto, se procede a lavar el cadáver; se le afeita todo el pelo del cuerpo y la cabellera, se le cortan las uñas y se lo envuelve en una pieza de tela nueva (en nuestros días existe la costumbre de utilizar un lienzo de color blanco para los hombres, rojo para las mujeres).

El cuerpo es inmediatamente colocado en una especie de parihuelas, que los miembros de la familia transportan cogiéndolas como se cogería habitualmente una camilla o bien llevándolas sobre los hombros. Se forma un cortejo detrás del cadáver y alguien queda encargado de borrar sus huellas (a menudo simplemente se deja arrastrar de forma simbólica una rama de árbol). Cuando se llega al campo crematorio, el responsable de los ritos (normalmente, el hijo del difunto) da tres vueltas alrededor del área señalada presentándole su lado izquierdo y la rocía con agua bendita a fin de alejar a los demonios. El cuerpo es entonces colocado sobre la pira levantada entre los fuegos, allí donde se situaría el altar (cf. p. 64) en un sacrificio normal. Se coloca una piel de antílope negra bajo el cuerpo y junto a él algunos objetos que simbolicen la actividad profesional del difunto, tomando la precaución de romperlos si pudieran ser susceptibles de ocasionar algún daño a los supervivientes (caso de que el fantasma llegara a utilizarlos): se rompe, por ejemplo, el arco, las espadas, etc. Si el difunto era jefe de familia (por tanto «sacerdote»), se depositan igualmente ciertos objetos rituales de madera o algunos leños que él hubiera preparado para el mantenimiento del hogar doméstico. La idea, que se encuentra casi por todas partes en las religiones antiguas, es que el difunto debe estar provisto de lo que le sería necesario para una supervivencia eventual en el más allá. El hinduismo, sin embargo, no concede más que un valor simbólico a esta creencia, puesto que los objetos en cuestión van a ser quemados.

Los textos rituales dicen que la viuda del difunto debe subir a la pira y tenderse junto a su marido. Añaden que el hermano del muer-

to (o en su defecto cualquier otro miembro varón de la familia) debe cogerle de la mano e invitarle a recuperar su lugar entre los vivos. Hay ahí una supervivencia de la antigua práctica del levirato, bien marcada por el hecho de que la mujer sea cogida de la mano (*páni-grahana*: matrimonio; cf. p. 81). Las oraciones pronunciadas en ese momento confirman también este hecho. Por otra parte, es sabido que el suicidio ritual de la esposa se ha perpetuado más o menos clandestinamente hasta nuestros días (y evidentemente en una ínfima minoría de los casos). La mujer que actúa de este modo es luego venerada como «santa» (en sánscrito *sati*), y de ahí el frecuente error de creer que esta palabra designa el propio rito (en ocasiones se utiliza la ortografía inglesa: *suttee).*

Se procede después a un sacrificio que consiste en la inmolación de un toro o un macho cabrío y en oblaciones de cereales cocidos. El animal es descuartizado y cortado en trozos que son colocados sobre el cadáver del difunto de forma que cada viscera del animal se corresponda con las del hombre: el corazón sobre el lugar del corazón, los pulmones sobre el pecho, etc. El epiplón sirve para cubrir el rostro, y la piel de la víctima recubre el cadáver humano como un nuevo sudario. Se efectúan diversas libaciones sobre el cadáver y se prende fuego a la pira. Mientras se consume, se pronuncian todavía algunas oraciones y luego todos quedan en silencio. El sentimiento generalizado es que se trata de un sacrificio solemne en el que el difunto se ofrece como víctima (lo que venía sugerido por la colocación de las visceras del macho cabrío o el toro). De este modo, el mediador (Agni, el fuego) puede llevar al difunto hacia el cielo donde residen los dioses. Allí debe normalmente ser aceptado sin dificultad, pues el psicopompo (Agni) puede dar testimonio de él: ¿no adoptó ya al difunto en el momento del *upanayana*?, ¿no fue alimentado durante años por las ofrendas que el difunto le dedicaba? Desde este punto de vista, el hinduismo es resueltamente optimista en cuanto a la salida del alma del padre de familia atento a sus deberes: para él será, sin duda ninguna, «el mundo del sol, donde brilla la luz que jamás se extingue... el Cielo por donde se mueve a su antojo... el Cielo, donde todo es dicha y alegría» (Rg-Veda 9,113).

Cuando todo ha terminado, los que han asistido a la ceremonia llevan a cabo ciertos ritos de purificación: se bañan, se cambian de ropa, se abstienen de alimento por un tiempo variable en función del grado de piedad de la familia, se distribuyen limosnas, etc. Las cenizas son con frecuencia arrojadas al río junto al que se había trazado el área sacrificial. Se puede también enterrarlas al pie de un árbol en un lugar secreto. Antiguamente, se podían recoger los hue-

sos no consumidos por el fuego y depositarlos en una urna que se enterraba ritualmente. Pero todas estas variantes han caído en desuso: la costumbre desde hace ya mucho tiempo es confiar al elemento acuático (preferentemente un río) lo que ha sido quemado. Es sabido que numerosos hindúes desean morir en Benarés para que sus cenizas sean arrojadas al Ganges en un lugar (*tirtha*) que se considera especialmente sagrado.

IV. La religión personal

Los sacrificios solemnes descritos en los Śrauta-Śūtra (p. 48 ss.) y los sacramentos (p. 73 ss.) no agotan, ni mucho menos, el vasto dominio de la práctica religiosa. La razón principal es que no afectan más que a un número muy limitado de individuos: los jefes de familia, únicos capacitados para presentar las ofrendas a Agni, mediador obligatorio entre los hombres y los dioses. Incluso si se añaden a éstos sus respectivas esposas y aquellos que ocasionalmente, y siempre con carácter provisional, pueden reemplazarlos en su oficio (hermanos, primos), se comprende que la gran mayoría de los miembros de la familia están excluidos de toda participación en el culto y se concibe fácilmente que son numerosos los que (¡y las que!) buscan individualmente un contacto directo con lo sagrado. Por este motivo han existido desde siempre, en el marco de la tradición hindú, unas prácticas devocionales situadas al margen de la gran liturgia pero tenidas en alta estima. El Veda hace algunas alusiones a tales manifestaciones de piedad, sin describirlas sin embargo en sus detalles, a la inversa de los grandes textos del hinduismo clásico: las epopeyas (Mahábhárata y Rámáyana), los Purána, Tantra, Ágama, etc., que exponen pormenorizadamente su desarrollo.

Según los hindúes, estos vastos poemas didácticos no emanan directamente de la divinidad, a diferencia del Veda, que es el único que merece el nombre de «Revelación» (*Sruti*), pero en cualquier caso son dignos de todo respeto, pues conservan la «memoria» (*Smrti*) de tradiciones ancestrales. Así, las manifestaciones de la vida religiosa son bien *srauta* (procedentes del Veda), bien *smarta* (garantizadas por los textos de la *Smrti*). A título de ejemplo digamos que la devoción a Krsna es del tipo *smarta*, pues viene descrita en la Bhagavad-Gltá, episodio del Mahábhárata; igualmente, el culto del *litiga* («signo» de Siva) debe ser calificado de *smarta* porque sus reglas se encuentran en varios Purána.

Naturalmente, los teólogos hindúes se han cuestionado el valor

de los ritos no védicos, ante los cuales es fácil percibir que no se sienten a gusto. En efecto, las dos características esenciales de la religión «normal» (es decir, basada en el Veda, cuya enseñanza es la norma universal, *dharma)* están ausentes de ellos: el papel fundamental de la familia en la vida religiosa y el paso por el mediador (Agni, el fuego). En efecto, quien dirige su oración a Krsna lo hace por sí mismo, sin pasar por ningún mediador; tampoco tiene necesidad del jefe de familia para presentar su ofrenda y ésta, al ser completamente espiritual, no tiene necesidad ninguna de ser consumida por el fuego. De la misma forma, el culto del *liñga* no concierne más que a aquel que lo celebra, y en las unciones que forman parte de él la mantequilla no es vertida en un hogar sino derramada directamente sobre la imagen.

Es probable que en otro contexto religioso tal oposición hubiera degenerado en conflicto y entrañado un cisma. La India, por otra paite, ya pasó por esa experiencia cuando Buda predicó su doctrina: se consideró que ésta era incompatible con la Tradición y se suponía que quienes se adherían a las enseñanzas budistas rompían por ello mismo con dicha Tradición. Habiéndose, de algún modo, excomulgado a sí mismos, se habían convertido en adeptos de una religión nueva, extraña al hinduismo. Por el contrario, el devoto de Krsna quiere mantenerse fiel a las enseñanzas del Veda; sus oraciones no pretenden sustituir a las que el jefe de familia pronuncia al celebrar el *agnihotra* sino que se añaden a ellas. De este modo los teólogos pueden aceptarlas sin problemas calificándolas de «supererogatorias». El propio jefe de familia puede practicarlas, si lo desea, con tal de que se añadan (pero no reemplacen) a sus deberes rituales. Y, sobre todo, los restantes miembros de la familia, hombres y mujeres, tienen acceso a ellas, bien que, teóricamente, el *agnihotra* baste para difundir las gracias divinas en toda la casa.

La ausencia del mediador es más difícil de admitir. Habitualmente los teólogos esquivan el problema, pero quienes aspiran a que su enseñanza sea coherente explican que la persona humana está «habitada» por un fuego interior que viene a establecerse en lo profundo de cada ser en el momento del sacramento iniciático (*upanayana* para los hombres, matrimonio para las mujeres). Desde ese momento, la oración privada encuentra su plena legitimidad: es una ofrenda consumida por el Agni que brilla en el fuero interno. Se dice incluso que gracias a la meditación profunda (de tipo yóguico, por ejemplo), es posible «ver» esa llama «anidada» (pues se la compara con un pájaro) en la «caverna del corazón». Los textos que establecen la convergencia de la *Sruti* y la *Smrti* evocan con fre-

cuencia esta contemplación; se encuentran numerosas referencias a ese *antar-agni* («fuego interior», o «*agni* del interior») calificado de «testigo» (*sákstn*), «guía» (*vahni*), «Señor» (*isvara*), etc., en las Upanisad, la Bhagavad-Gltá, y, naturalmente, en los Purána.

Ritos cotidianos

Un buen ejemplo de la justificación de esta teología nos es proporcionado por el ritual que rodea la toma de alimento. Un hindú no podría aceptar comer sin un ceremonial destinado a consagrar el plato que se le sirve y su propia persona. Desde ese momento le es preciso ajustarse a una serie de normas (*bhojana-vidhi*, «reglas concernientes a la acción de comer»), que transforman la comida en sacrificio: los platos son ofrendas dedicadas a los dioses personales de quien con ellos se alimenta; ofrendas consumidas por el fuego interior que las escolta hasta el Cielo donde residen las divinidades. Es preciso, pues, que el comensal se purifique (se lava las manos y los pies) y pronuncie las fórmulas prescritas indicando a quién está dedicado el alimento que va a consumir. Bebe después un poco de agua a fin de «envolver» los platos convertidos en ofrendas y vuelve a hacerlo después de la comida; a continuación se lava de nuevo recitando unas oraciones que anuncian el final del sacrificio[3].

Una comida realizada en estas condiciones es evidentemente un ejercicio solitario que excluye toda conversación: aquel que realiza el rito debe estar completamente a lo que está. En la India se come en silencio, en lugares separados y lo más rápidamente posible: no hay confraternización ninguna y el consumo de alimento se realiza en el menor tiempo posible. El equivalente a nuestros banquetes sólo puede encontrarse en reuniones informales en las que se permite tomar dulces y beber alcohol (o té, o café), pero que no son consideradas comidas. Tienen lugar preferentemente por la noche, fuera del tiempo normal de la vida religiosa. Subrayemos también que estos ritos no tienen nada de acción de gracias o de petición: no se agradece nada a los dioses, no se ruega «por aquellos que tienen hambre», etc. Invocaciones y oraciones no tienen más finalidad que consagrar los alimentos para transformarlos en ofrendas propiciatorias («Haced que este alimento no me cause ningún daño. Os lo ofrezco en sacrificio»): el ceremonial de la comida no concierne, repitámoslo, más que a aquel que lo realiza.

3. El ritual de toma de alimento es descrito en la *Mahá-Náráyana Upanisad*, trad. J. Varenne, De Boccard, París, 1962.

Ocurre lo mismo con otro rito cotidiano llamado *sarhdhyá* («unión») por ser celebrado a las tres «horas-bisagra» del día: amanecer, mediodía y crepúsculo. La estructura de este rito es la misma que la del *agnihotra*. El fiel se prepara con abluciones y unciones hechas sobre diversas partes del cuerpo (frente, pecho, brazos) y «saluda al sol» *(sñrya-namaskára)* en el momento en que éste aparece. Los mismos gestos son repetidos a mitad del día y a la caída de la tarde. Uno de los momentos más importantes es la recitación de la oración solar *(sávitrh* cf. p. 61), la misma que había sido enseñada al joven con ocasión del sacramento iniciático (*upanayana*). Se puede, si así se desea, repetirla varias veces en voz baja (o mentalmente) antes de que el sol aparezca, luego en voz alta hasta que la luz se difunde; y a la inversa por la tarde. Añadamos que el rito del *sarhdhyá* se acompaña de pausas meditativas ritmadas por «suspensiones del aliento» (*pránáyáma*), es decir, por una disminución voluntaria del ritmo de la respiración. Como se sabe, tales prácticas juegan un papel importante en el Yoga clásico, el cual recomienda por otra parte la celebración de tres *sarhdhyá* al día. Hay ahí una coincidencia en la que es interesante reparar y que, además, pone de manifiesto que la ceremonia solar es, como la de la comida, una práctica devocional «solitaria» (concerniente únicamente a aquel que la realiza).

Es, por otra parte, una constante en el hinduismo el privilegiar lo que es hecho por una persona sola, actuando casi en secreto. Se supone, por ejemplo, que los hombres de casta superior deben recitar largos pasajes del Veda en diversas fechas del año (algunos lo hacen incluso cada día) a fin de perpetuar la tradición oral y con objeto también de sacralizar la palabra (la facultad de hablar) del recitante. Ahora bien, estas recitaciones rituales deben hacerse «en solitario» o en grupo muy reducido (rito del *svádhyáya*). En las mismas condiciones pasan los devotos las cuentas de su rosario. El rosario hindú lleva ciento ocho cuentas, correspondiendo cada una a la invocación de uno de los nombres de la divinidad particularmente preferida por el fiel (*ista-devatá*). Se trata igualmente de un rito estrictamente personal realizado cada día en el secreto de una habitación en la que se ha instalado una imagen del dios (o de la diosa): no hay rezo colectivo del rosario, como se practica en otras religiones. Además, los teólogos enseñan que la oración en voz baja vale más que la pronunciada en voz alta y que la oración silenciosa «mental» *(manasá)* es preferible a cualquier otra. Esta última, muy evidentemente, no puede ser más que estrictamente personal.

Ritos públicos

Existen sin embargo ceremonias religiosas que se desarrollan fuera de la casa, en público. Evidentemente, entre ellas se encuentran, en primer lugar, las ofrendas llevadas al templo (cf. p. 49) en diversas ocasiones. El asunto, ciertamente, sigue siendo estrictamente personal: es un determinado individuo el que, por sí mismo, decide sacrificar una parte de lo que posee en propiedad para fines que sólo a él le conciernen. Nada le obliga a proclamar con qué intención quiere que se celebre el sacrificio: le bastará formular *in petto* su oración y ésta será tomada en cuenta por el mediador que reside en su corazón (cf. p. 88). Pero es verdad también que todo se sabe en el pueblo, o en el barrio, y sería vano querer ocultar que la ofrenda excepcional hecha en el santuario tiene por finalidad, por ejemplo, obtener la curación de un hijo enfermo. Y como el sobrante de las ofrendas será distribuido entre los que asistan como espectadores al sacrificio, no resulta necesario pedirles que se asocien a las oraciones... La solicitud de un oficio en el templo es pues frecuentemente un acto público (e incluso ostentatorio) y se aportan los productos que servirán de ofrenda en procesión con gran despliegue de música y cantos. Es a la vez un voto piadoso y una fiesta en la que la comunidad corporativa o el pueblo participa con agrado. Es también —no hace falta decirlo— un medio de confirmar el propio prestigio...

Estas ofrendas ocasionales forman parte de las observancias devotas que los teólogos llaman *vrata* («votos»). Se trata de obtener de los dioses una gracia excepcional y está establecido que la demanda debe hacerse en un marco ritual particular. Este incluye no sólo el desprendimiento de una parte de lo que se posee (en forma de sacrificio de un tipo u otro, *srauta* o *smárta)* sino también ejercicios de mortificación. Lo más corriente es el ayuno (un día, tres días, una semana) que se debe observar en público (en el templo o la plaza del pueblo, el patio de la casa, etc.) y puede decirse, porque es conocido de todos, que afecta no sólo a aquel que lo ha realizado, sino también a todos los suyos y, en una cierta medida, a la comunidad entera, que se encuentra «separada de lo sagrado». El sufrimiento del pecador reconcilia al grupo (y a él mismo) con los dioses y hace que su ira se aplaque. Por eso, cuando la penitencia termina, se celebra una fiesta para celebrar la reconciliación.

Los votos sin embargo no son solamente expiaciones. Pueden tener por motivo la adquisición de gracias particulares. El ayuno tiene entonces valor de sacrificio y, como tal, va acompañado de ciertas donaciones: cabezas de ganado, trozos de tierra, sumas de

dinero, etc. Estas ofrendas van a las fundaciones piadosas (construcción de un santuario, mantenimiento de templos existentes, apertura de escuelas védicas, etc.) o sirven para financiar trabajos comunitarios (horadar pozos, construir un albergue para peregrinos, adoquinar un camino, etc.) Lo importante es que el don se haga en un marco ritual regular, es decir, asociado a la celebración de un oficio en el templo (o de un sacrificio de tipo *srauta*). Lo esencial en este caso sigue siendo, de todos modos, el ayuno del donante y los presentes que hace a la comunidad. Todo concurre a que tales votos sean frecuentes y fastuosos. La literatura india abunda en relatos que celebran la santidad de personajes que se despojan de todo para complacer a los dioses y, de paso..., para enriquecer al pueblo. Santidad, por otra parte, a veces «alocada» por la amplitud y la naturaleza de las donaciones; cabe imaginar la inquietud y la hostilidad eventual de la familia de aquel a quien se le mete en la cabeza dilapidar el patrimonio tras haber caído bajo la influencia de unos ávidos sacerdotes.

Otra forma muy popular de voto (*vrata*) es la peregrinación. Se trata de realizar un viaje hasta un lugar reputado como sagrado y volver. No hay que confundir, por tanto, la peregrinación con el hecho de dirigirse habitualmente a un santuario algo alejado de la casa, como tampoco con la marcha definitiva a algún retiro en el que uno terminará sus días. Repitámoslo, la peregrinación debe ser un verdadero viaje de ida y vuelta. Esto implica evidentemente una ruptura con la vida ordinaria: se abandonan temporalmente las ocupaciones y, si se parte solo, que es lo más frecuente, se abandona a la familia por un tiempo.

La decisión de partir es, pues, pública; se debate en el círculo familiar, se pide permiso a la corporación, incluso al jefe del pueblo; se demuestra que se ha previsto la protección y subsistencia de los miembros de la familia que se tienen a cargo y se recibe solemnemente el permiso para marchar. A menudo los interesados se muestran felices de que uno de los suyos vaya a visitar un lugar sagrado: se le pide que ruegue por todos y se espera que traiga algo de allí: un poco de tierra, un jarro de agua, etc. Hay también casos en los que varias personas viajan juntas; la peregrinación se asemeja entonces al envío de una delegación. Se puede también partir en familia, pero este último caso es poco frecuente, pues es evidente que la carga de los niños, las disputas, etc., amenazan con perturbar la concentración mental del peregrino, que, normalmente, no debe pensar más que en su marcha (ritmada por cantos o invocaciones) y en la divinidad hacia la que le llevan sus pasos.

La peregrinación es en sí misma una sacralización: de la persona del caminante, del camino recorrido, de la duración del viaje, etc. En última instancia, si un accidente o la muerte impidieran la llegada al santuario, se consideraría, no obstante, que se ha realizado la peregrinación y que la santificación del peregrino ha tenido lugar. Ello no quiere decir, naturalmente, que no se haga todo lo posible para llegar al final del viaje: es frecuente, por ejemplo, que los enfermos sean llevados en parihuelas o en carros, y la literatura conoce numerosas leyendas sobre niños que llevaron en peregrinación a sus ancianos padres ya incapacitados...

Entre los lugares sagrados más frecuentemente visitados hay que reservar un lugar aparte a aquellos a los que los textos tradicionales llaman *tlrtha*, palabra sánscrita que significa «medio de pasar» con un sentido más particular y muy habitual: «paso de un río, vado». En la práctica, sin embargo, el *tlrtha* no es un vado sino una «playa», una «orilla», un punto en el que resulta fácil bañarse, pues el baño ritual es, en efecto, el fin verdadero de la peregrinación. El más célebre de estos *tlrtha* es evidentemente Benarés, donde se agolpan multitudes enormes de peregrinos en todas las épocas del año. Gracias a piadosos donativos, la orilla del río ha sido acondicionada: se han construido amplias escalinatas (en hindi: *ghat)* que permiten un cómodo acceso a las aguas del Ganges. Llegados al término de su viaje, los peregrinos toman un baño y se ponen vestidos nuevos, mientras recitan invocaciones diversas. Les está permitido repetir la operación con tanta frecuencia como quieran.

En Benarés se recomienda seguir un periplo particular, cuidadosamente señalizado, que permite visitar varios santuarios: es una especie de «peregrinación dentro de la peregrinación» de la que se esperan gracias suplementarias. Por último, a su llegada a las *ghat*, los peregrinos son acosados por una nube de liturgistas que tratan de persuadirlos de que el baño (que se realiza solo) no es suficiente, que es preciso añadir *püjás* (cf. p. 48) o incluso *agnihotras*, etc., y que tales servicios se pagan. La comercialización, deplorada por todos, es inevitable, así como los altercados, los golpes, etc. Pero los fieles lo toman con paciencia, persuadidos como están de que la bendición de bañarse en Benarés compensa todos los sacrificios...

Además de Benarés, existe en la India un número incalculable de *tlrtha* (se han catalogado varias decenas de miles). Los que están situados en los grandes ríos — Ganges, Yamuná, GodavarI, Narmadá, etc.— son los más frecuentados, pero el menor curso de agua es susceptible de contar con varios de ellos. El origen de estos *thlrta* es imposible de determinar: ¿por qué una determinada playa es santa

y no lo es otra? Si se pregunta a los guardianes del santuario harán referencia a un mito o una leyenda: nos dirán que allí se apareció Visnu o una determinada, diosa, que allí meditó un determinado personaje santo o que una configuración particular de la orilla, o la presencia de un determinado accidente del terreno, es el signo de una hierofanía, etc. Muchas de estas leyendas son relatadas en poemas (*mahátmya*, «celebración»), algunos de los cuales forman parte de los Purána o las epopeyas. Lo importante es que nadie puede decidir: «aquí habrá un *tlrtha*». Decir que el origen de estos lugares sagrados es mítico o legendario es reconocer que son el signo de una manifestación de lo sagrado, y es así como los hindúes los consideran. Además, las fuentes, las confluencias (*sam-gáma*), las desembocaduras, son honradas de forma muy particular: se conoce la fama extraordinaria de que goza el *tlrtha* situado no lejos de la moderna Allahabad (para los hindúes, Prayága). Ahí se mezclan las aguas del Ganges, el Yamuná y, según se dice, del Sarasvatí, aunque este último sea invisible; cada doce años, la fiesta de Kumbha-Melá reúne allí a millones de fieles venidos de toda la India a fin de bañarse en ese lugar.

Otro tipo de peregrinación es la que conduce a los devotos a un lugar en el que podrán contemplar un objeto sagrado. Se sabe que en India la visión (*darsana*, cf. p. 73) de una cosa (o de un ser) en el que se haya manifestado la potencia divina es santificante por sí misma. Se va, pues, a menudo muy lejos para contemplar una piedra en las que se cree discernir las huellas de los pies de Visnu, unos jardines en los que según la leyenda Krsna adolescente cuidó los rebaños de su padre nutricio, la playa en la que se hundió una ciudad mítica, el cabo Cormorín (en realidad, Kumarí, «la virgen»), punto extremo de esa tierra santa que es la India, las montaña donde residen las diosas Annapürná (la que proporciona alimento), Nandadevl («la que proporciona alegría»), etc.

Pero el objeto sagrado por excelencia es una piedra cónica (a veces octogonal) erigida sobre un zócalo y que constituye el signo *(liñga)* de Siva. El *liñga* puede ser «natural», es decir, que se reconoce su forma en una roca, o bien «artificial», es decir, modelado por un artesano. Este último caso es con mucho el más frecuente, lo que implica que la peregrinación tiene por fin un santuario (y no ya un lugar) donde, por razones históricas o legendarias, se estima que el signo de Siva tiene algo de milagroso. Recordemos que el *liñga* es explícitamente la imagen de un falo y que, en la mayoría de los casos, una vulva *(yoni)* está cincelada sobre el zócalo, de tal modo que el *liñga*-falo parece estar hincado en ella. El conjunto es eviden-

temente un símbolo de la potencia creadora de Siva y de su paredro Párvatí (o, como también se dice, de Mahádeva, «el Gran Dios», y DevI, «la Diosa»). Numerosas son, pues, las mujeres que van a adorar el *litiga* a fin de dar muchos hijos a su marido; numerosos también los jefes de familia que vienen a rogar para que la dinastía se perpetúe. Recordemos a este respecto que, como ya antes dijimos (cf. p. 63), los hindúes no son de ningún modo idólatras: los *litigas* sólo son venerados cuando han sido consagrados y el Dios y la Diosa han aceptado ir a residir allí.

Los *liñgas* más célebres, aquellos que más atraen a las grandes masas de peregrinos, son por otra parte formaciones naturales, sin duda porque su carácter milagroso es inmediatamente perceptible. Citemos a título de ejemplo la gruta de Amarnáth: situada en el Himalaya, en Cachemira, a una altitud de más de 4.000 metros, que contiene una enorme estalacmita de hielo formada por congelación de las gotas que caen del techo. Esta peregrinación particularmente difícil (y posible sólo en verano) es tenida en alta estima. De forma similar se veneran en Gokarna (no lejos de Goa) dos rocas que recuerdan sendas orejas *(karna)* de vaca (go), las cuales, según la leyenda, son todo lo que queda de un *litiga* que habría tenido la forma de una vaca y que habría sido enterrado allí. En Kedárnáth (Himalaya) son dos piedras redondeadas las que simbolizan los testículos del dios; en Udalpur una grieta por la que se vio una vez aparecer un *litiga* y que se espera surgirá de nuevo, etc.

Debe hacerse una mención particular de los cinco *liñgas* venerados bajo la forma de los cinco elementos cósmicos: en Kánchi (Tamil-Nád) se adora la tierra *(Prithiv]-liñga);* en Srírangam *(id.),* el agua (*Apasa-liñga*); en Tiruvannamalaí *(id.),* el fuego ('*Tejo-liñga*); en Kálahastí (Andhra-Pradesh), el aire *(Váyu-liñga)m*en Chidambaram (Tamil-Nád), el espacio. Estos dos últimos *liñga* son, no hace falta decirlo, invisibles. Lo importante es que los peregrinos que llegan a estos santuarios del Sur están dispuestos a ver algo distinto que la habitual piedra cónica: se prosternan ante el agua o la tierra contenidos en una jarra, ante un fuego que brilla en el templo, o ante nada. Pero ese altar vacío es, a los ojos de la fe, un signo *(liñga)* de Siva tanto como la llama, el agua o la tierra. Prueba decisiva de que lo que es venerado en el culto del *liñga* no es el objeto concreto, natural o artificial, sino la manifestación de la potencia divina, dispensadora de la gracia de la fecundidad.

Para terminar con los ritos públicos, debemos decir unas palabras de las fiestas estacionales que abundan en la India. Todas son ocasión de encuentros comunitarios sea a nivel del pueblo (fiesta de

las cosechas, fiesta de las serpientes, etc.), sea a nivel familiar (fiestas de los hermanos, las hermanas, etc.), sea sobre todo a nivel «nacional» (en honor de divinidades mayores: Ganesa, Durgá, Siva, Krsna, etc.). Si a ellas se añade aquellas que celebran algún acontecimiento mítico (descenso del Ganges sobre la tierra) o legendario (victoria de Durgá sobre el demonio con cabeza de búfalo), se obtiene un calendario impresionante, tanto más cuanto que todavía habría que añadir las ceremonias que marcan los solsticios, los equinoccios, las estaciones, los signos del Zodíaco, etc.

No citaremos aquí sino algunas de las más importantes: *Holi* (febrero-marzo), que equivale a nuestro martes de carnaval, es una fiesta de primavera con aspectos carnavalescos y eróticos muy marcados; *Divali* (octubre-noviembre) celebra a la vez el fin de los trabajos de los campos y el comienzo del invierno: se combate la invasión de las tinieblas mediante la instalación de luces en todos los lugares posibles utilizando en particular una especie de árboles de bronce utilizados como candelabros; *Dasserá*, en el equinoccio de otoño, conmemora la victoria de Rama sobre el demonio Ravana: con este motivo se queman efigies del Enemigo y sus acólitos y se recita en los templos total o parcialmente el Rámáyana; *Ganesa-Chaturti* (septiembre) está dedicada al dios con cabeza de elefante: cada pueblo, cada barrio, pone el máximo interés en esculpir en arcilla o pasta de papel imágenes de la divinidad que se exponen y veneran durante una decena de días antes de llevarlas en procesión hasta un río en el que se las ahoga.

Todas estas festividades movilizan a muchedumbres considerables y se acompañan de cantos, danzas, representaciones teatrales, lecturas públicas de los textos sagrados, sesiones de oraciones acompañadas de predicaciones (*kirtana*, «prédica»; *bhajana*, «adoración»). Es en estos momentos privilegiados en que se reúne toda la comunidad cuando la instrucción religiosa fundamental puede ser impartida. Y no hace falta decir que en el transcurso de las luchas por la independencia de la India los agitadores nacionalistas supieron utilizar estas reuniones para difundir su mensaje en un contexto religioso en el que los ingleses no querían intervenir.

No olvidemos, sin embargo, que las fiestas tratan en primer lugar de sacralizar no solamente un momento particular de la duración, sino también al individuo que participa en ellas. Por tal motivo todas las fiestas son precedidas por ejercicios piadosos que el fiel realiza en su casa: ayunos, noches de oración, *pujas*, ofrendas y donaciones, etc. La mañana del día del acontecimiento el fiel se baña, se perfuma, se cambia de vestidos, distribuye limosnas, etc. Todo

contribuye a crear el sentimiento de que se trata de un encuentro con lo divino, y especialmente con el dios o la diosa a quien la ceremonia se dedica. Los cortejos en las calles, la algarabía creciente, los gastos excepcionales (pasteles, golosinas, collares, etc.), la fatiga, constituyen una especie de sacrificio de uno mismo. Todo esto es vivido espontáneamente por los hindúes y da una tonalidad particular a las festividades indias, hechas a la vez de alborozo popular y devociones fervientes. Devociones que lindan a veces con la locura: se sabe que en Puri (Orissa) algunos llegaban incluso a arrojarse a las ruedas del carro en el que se exhibía en procesión la imagen de Krsna (en tanto que Jagannátha). Tales extremismos son evidentemente excepcionales, pero no deja de ser cierto que el ruido, la música, el agolpamiento de multitudes considerables, contribuyen a crear en muchos un determinado estado que les proporciona la sensación de comunicar directamente con lo Sagrado.

V. Estructura de lo divino

Lo que acabamos de decir sobre la forma en que los hindúes actúan para establecer una comunicación con lo sagrado pone de manifiesto que lo sagrado es siempre considerado por ellos como más o menos «personalizado», es decir, como «encarnado *in divinis*» bajo la forma de dioses y diosas a los que se puede dirigir oraciones y de los que cabe esperar respondan mediante la distribución de gracias. Ahora bien, habría que aclarar qué se quiere decir con el término «personalizado». Los historiadores occidentales de las religiones han mostrado una clara tendencia, sobre todo en la época de Max Müller (1823-1900) y James Frazer (1854-1941), a anteponer el aspecto «natural» o «cósmico» de las divinidades hindúes. Se apoyaban en el hecho de que efectivamente Agni es a la vez el nombre de un dios y el término que designa el fuego, incluso en su forma profana. Sürya es indistintamente el nombre del sol y el del Apolo indio; se veneran las aguas bajo su nombre ordinario (*apas*) e, incluso, el Cielo (*dyaus*), la Tierra (*prthvi*), etc. La lista sin embargo no es muy larga: una decena de nombres todo lo más sobre varias centenas de divinidades. ¿Es legítimo construir una teoría sobre un número de casos tan reducido? Por lo demás, aparte de Agni y Sürya, se trata de divinidades menores, rara vez citadas en el Veda y que no tienen ningún santuario en el hinduismo clásico. Las divinidades mayores, por su parte, como Indra, Varuna, Mitra, Rudra, Visnu, Siva y tantos otros no se dejan reducir ciertamente a una función cósmica,

por importante que sea. Por último, y sobre todo, el devoto que se dirige a Agni (o a Sürya) sabe bien que su oración va dedicada al «regente» del fuego (o del sol), es decir, a la persona divina que, «al principio», ha recibido la misión de hacer arder el fuego (o hacer irradiar el sol): el hinduismo es un politeísmo, no un panteísmo.

El ritmo ternario

Que los dioses sean numerosos no significa que constituyan en su conjunto una muchedumbre indiferenciada. Ciertamente, hay en el ritual invocaciones dirigidas a «todos los dioses» *(Visve Devás)*, pero se trata de la expresión, confesada, de preocupación por la posibilidad de olvidar, por distracción o ignorancia, una divinidad importante que tal vez pudiera ofenderse. Se nombran, pues, con solemnidad los dioses a los que se ofrece el sacrificio, luego se amplía la oración a las potencias cósmicas y a sus regentes: Agni, Sürya, Apas, etc., y se termina por una fórmula concerniente a los *Visve Devas*: «y todos los dioses, tan numerosos que no se les puede nombrar». Es en suma, si puede decirse así, un «etcétera litúrgico». Vienen a la memoria, evidentemente, los atenienses, que causaron sorpresa a san Pablo por sus altares «al dios desconocido»; la motivación era la misma: temor a desconocer una personalidad divina que, por definición, debe ser necesariamente poderosa y por tanto eventualmente peligrosa. De ahí también lo que se podría llamar «la hospitalidad teológica» de los hindúes, dispuestos a acoger en su panteón a los dioses de otros pueblos: no se trata de «tolerancia» (noción moderna y occidental) sino de politeísmo fundamental: el Cielo está tan poblado como la Tierra...

La sociedad divina, imaginada como una especie de nación ideal que reagrupa a familias y clanes, se divide primero en tres grandes grupos, según un ritmo ternario que predomina en todas los sectores de la civilización india. Georges Dumézil (1898-1987) ha mostrado que esta tripartición es fundamental en toda el área indoeuropea (piénsese en la Tríada capitolina, análoga a la *Trimürti* hindú) (Dumézil, 1952) y que corresponde particularmente a la tripartición de la sociedad humana. Esto es especialmente llamativo en la India, donde, según los textos normativos (Veda, Leyes de Manu, Purána, etc.), el cuerpo social debe repartirse en tres grupos correspondientes a tres funciones o *varna:* producción, combate y sacerdocio. A la manera de los tres órdenes medievales — Clero, Nobleza y Tercer Estado — , la sociedad india se divide efectivamente en *bráhmana*

(a quienes corresponde la custodia de la Tradición, la enseñanza, la justicia), *ksatriya* (poder ejecutivo, guerra, policía) y *vaisya* (artesanos, campesinos, comerciantes). Más tarde este sistema evolucionará y el Tercer Estado (*vaisya)* estallará en una multitud de castas correspondientes sobre todo a los oficios (pero también a etnias, sectas, etc.). No obstante, la tripartición fundamental subsistirá, considerándose de forma generalizada al conjunto de las castas corporativas como el tercer *varna.*

Ahora bien, Dumézil ha mostrado que el panteón está organizado de forma análoga: hay dioses soberanos (en el sentido sacerdotal del término): Varuna, Mitra, Bhaga, Aryaman; dioses combatientes: Indra, Vayu, Visnu, los Marut; dioses de la prosperidad: Püsan (que vela por los rebaños), los Asvin (guardianes de la salud y la integridad física), Kubera (dios de los tesoros), Káma (el Eros hindú), etc. Naturalmente, a los ojos de los teólogos hindúes, no tendría sentido decir que la actividad de los dioses se modela sobre la de los hombres. La verdad es, evidentemente, la contraria: la repartición de tareas en el mundo de arriba asegura la persistencia de la armonía universal y los hombres, aquí abajo, no tendrán posibilidad de sobrevivir más que en la medida en que regulen su conducta sobre el modelo de la adoptada por los dioses.

Ahí también se trata de un proceso de sacralización. En sí, la labor de un herrero no tiene otra utilidad que la fabricación de las herramientas de trabajo; pero si se lo refiere a la divinidad que patroniza este tipo de actividad, la perspectiva cambia: la transmutación de la piedra (la pepita de mineral) en metal bruto y posteriormente la transformación de éste en objeto útil se convierte, gracias a la intervención divina, en un signo del dominio del hombre sobre la naturaleza, dominio que sólo es posible en tanto que se trata de una gracia generosamente concedida por el dios Visvákarman («el artesano universal») a la corporación de metalúrgicos. Por tal razón, todo trabajo de este tipo se acompaña de oraciones y de ofrendas, las cuales sólo son admisibles si el propio artesano ha sido primero consagrado por la recepción de una iniciación *(diksá)* particular que marcó un día su entrada en la corporación.

Y esto mismo puede decirse de todas las actividades: el guerrero no combatirá más que después de haber recibido un sacramento particular (piénsese por ejemplo en el acto de armar al caballero en la Edad Media en Occidente) que le confiere la dignidad de *ksatriya.* Además, toda acción militar es precedida y seguida de sacrificios y sólo puede ser emprendida en un determinado momento del año (a este respecto, se recordará también cómo en Roma la entrada en

guerra estaba marcada por la apertura de las puertas del templo de Jano, y la paz, por el cierre de éstas).

Del mismo modo, el brahmán no comenzará su lectura cotidiana del Veda hasta después de estar ritualmente preparado, especialmente por una invocación (acompañada de ofrendas) a la diosa de la palabra (*Vác*), homólogo indio de la Minerva romana. La justicia sólo puede ser administrada en un lugar previamente consagrado (frecuentemente bajo un árbol, sobre una plataforma de piedra en la que están presentes las divinidades del pueblo), y el desarrollo del proceso es similar al de una sesión litúrgica, con oraciones, ofrendas y donaciones. Y recordemos que el propio culto es igualmente una actividad sagrada con iniciación (*upanayana* y, para los grandes sacrificios, un *diksa* especial), organización del espacio (trazado del área), toma de posesión de la tierra (por la instalación de los fuegos), etc.

Desde esta perspectiva, la tripartición no es un juego intelectual sino un reflejo de la estructura fundamental del Universo. Se dirá, pues, que el día se articula en torno a tres «uniones» (*sañídhya*): mañana, mediodía y tarde; que hay tres «mundos» (*loka*): la Tierra, el Aire y el Cielo; tres etapas de la vida humana: infancia, edad adulta y vejez; tres destinos postumos: infierno, reencarnación y paraíso; etc. De manera análoga, hay también tres etapas en el razonamiento: tesis, antítesis y síntesis, que fundamentan la dialéctica india tanto en filosofía como en retórica. Y la pasión que los hindúes tienen por el análisis *(viveka)* les ha llevado a buscar por todas partes, al precio en ocasiones de la arbitrariedad, el ritmo ternario que según ellos regiría la vida misma del universo (creación del mundo, conservación del orden de las cosas, disolución final), lo mismo que rige la de los hombres, por mediación de la respiración, que también, a su vez, tiene una estructura ternaria: inspiración, momento de equilibrio, expiración.

Tres más uno

La observación, sin embargo, pone de manifiesto que cuando se aplica el esquema del principio ternario sobre la realidad, algo queda fuera del cuadro. Se recuerda (cf. p. 69) que, para los hindúes, un resto *(seso)* no es nunca despreciable. Muy al contrario, por el hecho mismo de escapar a la Norma (*dharma*), es susceptible de convertirse en algo peligroso (como si se lo hubiera «olvidado»: pecado grave) y es preciso encontrar el medio de reintegrarlo a la armonía universal. Los teólogos enseñan, en consecuencia, que la regla no es el «nada más que tres» sino el «tres más uno».

Así la tripartición de funciones de los dioses mayores: Varuna, Mitra, Bhaga, Aryaman (soberanía sacerdotal), Indra, Visnu, Váyu (guerra), Asvin, Püsan, Kubera, Káma (prosperidad), deja de lado a las divinidades femeninas, tan numerosas en la India. Pero éstas, en la medida en que se trata de mujeres, están necesariamente reducidas al rango de paredros de los dioses masculinos. Cada uno de los dioses está, pues, asociado con una diosa (por ejemplo: Visnu/Laksmí) que con frecuencia no es más que su nombre en femenino (ejemplos: Varuna/Varunání, Indra/Indrání, etc.). Y los teólogos explican que este desdoblamiento de las divinidades corresponde a la naturaleza profunda de los seres (incluidos los humanos): está de un lado lo que se es y lo que en función de ello corresponde hacer (Indra no existe más que como patrón de la guerra) y está por otro lado la capacidad (*sakti)* de hacerlo: Indránl es el poder que tiene Indra de regir los combates. Si se viera privado de ella no tendría posibilidad de actuar. Mitológicamente esto se traduce por las disputas entre el dios y su paredro, diferencias que van a veces hasta la ruptura. El orden del mundo se ve entonces amenazado: el panteón entero se moviliza para reconciliar a los esposos. Cuando lo consiguen, las cosas retornan a su cauce normal. Así, en el hombre, la voluntad (y el valor, la perseverancia) actúa como *sakti* (potencia de acción), pues sin ella no habría acción y el individuo no sería más que un ser «virtual».

Las divinidades femeninas de este tipo entran, pues, sin dificultad en el marco tripartito: es Indra, más Indránl, quien patrocina la función guerrera, lo mismo que los Asvin y su hermana Aurora (Usas) aseguran la integridad física de los hombres, etc. Existe, sin embargo, una Diosa *(DevJ)* multiforme que rige varias funciones a la vez. En Grecia, Atenas era simultáneamente diosa de la sabiduría, de la guerra y de la agricultura, como quedaba simbolizado en sus atributos: la lechuza, el casco y la lanza, la rama de olivo. Y, además, no era el paredro de ningún dios. Lo mismo ocurre en el hinduismo, donde *DevJ,* cualquiera que sea el nombre que se le dé (y son numerosos: Durgá, Káll, ChándI, Bhárat!, etc.), es a la vez autónoma y polivalente. Señalemos de paso que, precisamente para recordar a los fieles las múltiples funciones de la diosa, se la representa con frecuencia con numerosos brazos, cada uno de los cuales sujeta un objeto que simboliza una «actividad» de la divinidad (de la misma forma, las letanías de los nombres divinos informan sobre los papeles que juega cada dios).

Se llega así a la constatación de que el panteón se organiza en tres grupos de divinidades (masculinas y femeninas) correspondientes

a tres funciones cósmicas, más una divinidad polimorfa que, por ello mismo, se sitúa fuera del marco tripartito. Y, según la tendencia habitual del pensamiento indio, esta misma regla del «tres más uno» se encontrará en los campos precedentemente citados (cf. p. 100): a las tres uniones *(samdhyá)* del día se añade la noche (divinizada: Rátri Deví); a los tres mundos (*loka*), Tierra, Aire, Cielo, se añade el «más allá», que no es otro que el Cielo de los dioses, diferente del cielo atmosférico que recorren las nubes, el sol, la luna y las estrellas: en este Cielo de luz *(svarga-loka)* se sitúa el paraíso en el que los hombres de bien son acogidos por los dioses después de su muerte; a las tres etapas de la vida se añade el destino *post mortem*\ y éste, a su vez, prolonga el tríptico Infierno/Reencarnación/Paraíso, por un cuarto estado (*tuñya*), particularmente misterioso, llamado también «liberación» *(moksa o mukti).* De forma más curiosa, las tres etapas del razonamiento dialéctico — tesis, antítesis, síntesis— se ven incrementadas, con el solo fin, al parecer, de aplicar la regla del «tres más uno», con una cuarta etapa: «el ejemplo», que se supone aporta la prueba decisiva de la validez del razonamiento. En esta perspectiva, el silogismo griego en tres tiempos: «no hay humo sin fuego; hay humo sobre la montaña; por tanto, hay fuego en la montaña» se prolonga, en la lógica india, por un «como en la cocina» que molesta, forzoso es reconocerlo, a nuestros hábitos mentales.

El brahmán

Es momento de decir que esta regla del «tres más uno» no es solamente un modo de razonamiento o una manera, como otra cualquiera, de interpretar el universo; vamos a ver que se trata, por el contrario, de uno de los fundamentos esenciales de la teología hindú. La tripartición, como es sabido, es particularmente patente en la organización de la sociedad tal como la fija el *Dbarma* (Norma tradicional). Sin embargo, a los tres órdenes por él descritos debe añadirse un cuarto, la masa indiferenciada de los «servidores» *{südra)* que sirven, en realidad, «para todo»: obreros agrícolas, infantería en tiempo de guerra, personal de mantenimiento de los santuarios, etc.; participan en las actividades de los tres *varna* sin pertenecer sin embargo a ninguno. Y si se recuerda que el sacramento iniciático (*upanayana*), que es lo único que autoriza la práctica del culto doméstico, está reservado exclusivamente a los miembros de los tres órdenes, puede decirse que los *südra,* al estar «excluidos» del culto, son «rechazados a las tinieblas exteriores». Y, de hecho, esto es lo que se dice de ellos en la literatura brahmánica.

Sin embargo, desde otro punto de vista, se puede legítimamente afirmar que gozan del privilegio (exorbitante en la perspectiva hindú) de poder hacerlo todo y por tanto de estar disponibles para cualquier función. Forman de este modo una especie de reserva. Los individuos que la integran parecen estar a la espera de la promoción que les hará acceder a un estatuto social «regular» (es decir, conforme al *Dharma).* Y numerosas son las historias que nos cuentan cómo un *südra* es adoptado por su patrón y se convierte junto con toda su familia en *vaisya, ksatriya* o *brahmana,* según un proceso análogo al que existía en Roma, permitiendo la liberación de los esclavos y el acceso a la ciudadanía romana.

Encontramos ahí una aplicación de la regla del «tres más uno» que ilustra lo que antes se decía sobre la estructura de la mitología védica: los dioses de las tres funciones y la diosa polivalente. Pero sabemos que en el hinduismo clásico (es decir, a partir de la Bhagavad-Gltá, la Epopeya y los Purána) la tríada divina toma otra forma: los dioses mayores llevan los nombres de Brahma, Visnu y Siva. Cada uno está acompañado de su paredro: Sarasvatl, Laksmí, Parvatl, y de innumerables acólitos. Cada uno también es susceptible de multiplicarse, por decirlo así, bien teniendo hijos (Ganesa, por ejemplo, es hijo de Siva), bien encarnándose (Krsna es una encarnación humana de Visnu). Queda una masa enorme de divinidades llamadas «inferiores» que pueblan los ríos, los lagos, el mar, las montañas, los árboles, los campos, etc. Volvemos a encontrar, pues, también aquí, una estructura equivalente a la de la sociedad «dhármica»: las tres funciones y la multitud de los *südra.*

Pero, si reflexionamos sobre ello, veremos que el «uno» que se opone al «tres» en los ejemplos que se acaba de dar es secundario: es la multitud de los excluidos del culto, en la sociedad humana, y el multitudinario ejército de los que no residen en el cielo de luz *(svarga),* entre los dioses. En uno y otro caso, el Unico es un zócalo sobre el que reposa el edificio trifuncional. Se intuye sin embargo que existe otra manera de aplicar el esquema del «tres más uno»: es trazar la línea de separación no por abajo sino por arriba, como se había hecho por ejemplo en la repartición de los tres mundos: Tierra, Aire y Cielo, a los que se añade un más allá. Es evidentemente esta forma de proceder la que más satisface a los teólogos y metafísicos: el prestigio de la unidad invita a plantear que el Uno se opone radicalmente a lo múltiple y lo transciende.

Las consecuencias de la adhesión a este principio (valoración de lo Uno en relación a lo múltiple) son considerables. En el dominio social, por ejemplo, ha conducido a colocar la casta de los brahma-

nes (en la que se encarna la primera función: sacerdocio, sabiduría, saber, soberanía jurídica) en una posición de excepción. Por una parte, se afirma, está el conjunto de aquellos que actúan concretamente, repartidos en tres grandes grupos funcionales: servidores (integrados así en el orden social), artesanos y campesinos, y guerreros; por otra, la casta de los brahmanes. Por su papel no activo (todos los oficios les están prohibidos) se separa radicalmente de las otras tres. Lo que se traduce, entre otras cosas, en el hecho de que los trabajos efectuados por *südra, vaisya* y *ksatriya* son remunerados («todo esfuerzo es merecedor de salario») y contribuyen, pues, a la prosperidad general, mientras que cualquier actividad brahmánica debe ser gratuita. La transmisión de la Tradición, la realización de los ritos solemnes, etc., que son generalmente patrimonio de los brahmanes, no son nunca retribuidos. Por consiguiente, los miembros de la primera casta viven en estado de dependencia total respecto a los de las otras, que se supone les ayudan a vivir mediante sus donaciones, fundaciones piadosas, etc. Se comprende que la literatura brahmánica coloque en lo más alto la virtud de la generosidad, en particular la de los «laicos» respecto a los brahmanes. Y el prestigio que va unido a la posición «soberana» de éstos es tal que sus reglas de vida parecen ser el modelo de lo que todos deben hacer. El vegetarianismo, por ejemplo, que, con el ideal de no violencia y la preocupación escrupulosa por la salvaguarda de la pureza ritual, no era más que un acto de renuncia a la vida moderna, ha llegado en el curso de los siglos a imponerse en la India a casi todo el mundo; de la misma forma, la literatura, incluso profana, está completamente impregnada de los valores brahmánicos.

Pero lo más importante para nuestro propósito se sitúa en el dominio de la religión... Las divinidades inferiores están repartidas según sus «especialidades» entre los tres grandes dioses cuya corte constituyen, situándose el Unico más allá de esta multitud tripartita. Tenemos la tríada Siva/Visnu/Brahmá y, «delante» de estos tres, el Uno (*eka*), el Soberano (*Isvara*), Padre de todo lo que existe (*Prajapati*). Pero los teólogos y filósofos van más lejos y plantean que este Uno transciende todos los mundos, tanto divinos como humanos o naturales. No sólo es el Uno frente a la multitud sino, más aún, es la Unidad opuesta a la multiplicidad. Dicho de otro modo, mientras que los dioses en tanto que están vivos (los «Inmortales») tienen, por derecho propio, características existenciales (juntos, los tres grandes dioses constituyen la «Triple-Forma», en sánscrito *tri-mürti)* y especialmente sexuales (son dioses o diosas), el Uno, por su parte, no puede ser sino «neutro». Recordemos que de la misma forma, en

Grecia, los filósofos oponían el Uno (*to on)* a los dioses *(oi theoi).* Para marcar bien esta diferencia, el sánscrito utiliza el substantivo neutro *brahmán* que contrasta con el masculino Brahmá (primera persona de la Trimürti) y hace referencia a la primera casta, la de los brahmanes (en sánscrito: *bráhmaná*).

A menudo incluso, para que no haya equívoco, los textos utilizan el pronombre demostrativo neutro *tad,* «esto», que tiene la ventaja de ser totalmente indeterminado. Se dirá, por ejemplo: *tad ekam,* «Esto, lo Unico»; o *tad brahma,* «Esto, es decir, *brahmán»* y expresiones similares. Lo importante es que aparezca con claridad la transcendencia del Principio y el hecho de que, por esa misma transcendencia, sólo puede ser sin cualidades, sin atributos de ninguna clase. Metafísicamente *brahmán* es la Esencia (necesariamente única, sin forma, no actuante) frente a la Existencia múltiple, multiforme, polivalente, etc. Es también el Absoluto oponiéndose a lo Relativo: del primero, estrictamente hablando, no puede decirse nada sino que es «en sí», mientras que lo segundo se define de innumerables formas distintas en razón de la diversidad de sus aspectos y funciones. Al término del razonamiento se llega, pues, a una visión del mundo muy original: de un lado, la unicidad «incolora» del Principio; del otro, la Naturaleza, polimorfa, polivalente y dinámica.

Según la regla del «tres más uno», la Naturaleza está regida por la combinación de tres cualidades *(guna)* simbolizadas por tres colores: el negro *(tamas),* el rojo *(rajas)* y el blanco *(sativa),* que transponen las tres funciones sociales (en sánscrito, por otra parte, la palabra *varna* significa, según los contextos, bien «color», bien «función»). Aspecto sombrío, pesado, difícil, de una materia que es preciso dominar laboriosamente *(tamas)-,* pasión, violencia, espíritu de conquista y de progreso *(rajas)-,* serenidad, justicia, conocimiento, ejercicio del culto *(sativa).* Las tres cualidades, patrocinadas por las divinidades tri-funcionales, no están en equilibrio más que en el momento de la aparición del mundo, durante la Edad de oro en la que reina la armonía. Pero desde que esa situación comienza a degradarse, lo que es ineluctable según la teoría hindú del tiempo cíclico, aparecen tensiones y por tanto conflictos que traducen los relatos mitológicos. Cada ser contiene en sí mismo estos tres *guna* y se siente desgarrado por sus luchas: la psicología india enseña que el hombre debe esforzarse en controlar sus fuerzas a fin de que cada una juegue su papel en su lugar. La inercia, la gravedad, no son menos necesarias que el movimiento, la ligereza, el avance hacia adelante, a condición de dejar actuar también el espíritu de sabiduría fortalecido por los ritos, la oración, el recogimiento.

Estas tres cualidades corresponden por otra parte a una triplicidad de la naturaleza humana en la que se distingue el cuerpo (dominio de *tamas),* la inteligencia activa y razonadora *(rajas)* y el espíritu contemplativo *(sativa).* Más allá de los tres *guna,* y transcendiéndolos, se afirma la presencia de un alma *(atman;* otra traducción: el Sí) que permite al conjunto estructurarse y estabilizarse. El *atman* en efecto es el Principio de la personalidad exactamente de la misma forma que *brahmán* es el Principio del universo. Por otro lado, según la ley de analogía cada parte del universo reproduce necesariamente en su propia estructura la Forma universal: el Hombre no podría ser una excepción, es «a imagen» del Universo y por eso mismo, invirtiendo el razonamiento, se puede comparar a este último con un organismo vivo dotado de la forma de un ser humano *(purusa).* Y así como el mundo puede ser simbolizado por una rueda *(cakra)* «de mil rayos» que gira eternamente alrededor de un eje *(brahmán),* el hombre aparece como un compuesto inestable, en perpetuo devenir, desplegándose como una flor a partir de un germen *(bija)* inmutable: el *atman.*

Ahora bien, el Absoluto *(brahmán)* no pude ser, por definición, más que «solitario» *(kevala),* sin segundo *(a-dvaita),* único *(eka).* No debemos entenderlo, por tanto, como algo distinto del *atman;* y este *atman (brahmán),* puesto que es, a su vez, necesariamente único, es forzosamente el mismo en todas partes. Por eso al hinduismo le repugna hablar del alma en plural: el *atman* permanece idéntico a sí mismo aunque esté presente de innumerables maneras en la multitud de los seres. Las diferencias entre los individuos se sitúan en el nivel «natural». Las personalidades se forjan a lo largo de la vida y, en la muerte, asumen un destino (infierno, reencarnación, paraíso; cf. p. 61) que es la suerte de una entidad a veces llamada simplemente *jlvátman*: «el alma viviente», es decir, el *atman* «encarnado». Dicho de otro modo, la unicidad del *atman/brahman* nos remite a lo metafísico; nos da a entender cómo, y a partir de qué, se despliega la manifestación existencial. Pero ésta es la única realidad accesible a nuestros sentidos y a nuestra facultad de razonamiento. No podemos ver (ni concebir) al *brahmán;* nuestro ámbito propio (los hindúes dicen nuestro *«pasto», gochára,* o nuestro campo, *ksetra)* es la Naturaleza polimorfa y dinámica. Pertenecemos a ésta y por tanto el *atman,* en nosotros, debe insertarse en ella, encarnarse, hacerse «viviente» *(jtva).*

Esto se traduce, como puede suponerse, por todo un conjunto de reglas de conducta destinadas a reforzar la coherencia del individuo «recentrándolo». El despliegue de las tres «cualidades» *(guna)*

es responsable de la multiplicidad natural que se traduce por la dispersión psicológica, fuente de ineficacia (pues las tendencias tiran «cada cual por su lado») y por tanto de sufrimiento (*sarvam duhkham*, dicen los textos: «todo es dolor») y de angustia. Pero si se llega a tomar conciencia de esta realidad, es posible disciplinar el psiquismo y cultivar el aspecto *sativa* (color blanco; serenidad, sabiduría, devoción) para orientar la vida hacia lo que los hindúes llaman la «realización» del *átman*.

Todo ello está relacionado con una ética de la contemplación y la no-acción que domina la cultura india desde la Bhagavad-Gítá. Ahora bien, por «no-acción» hay que entender «acción desinteresada» y no inactividad propiamente dicha, pues se sabe muy bien en la India que sin actuar, por poco que fuese, sería imposible la vida. La contemplación misma *(dhyána)* es un acto dependiente de la voluntad y para ser llevada a su término exige las virtudes de la perseverancia y la tenacidad. Los textos fundamentales del Vedánta, y sobre todo del Yoga, insisten en el trabajo interior que debe realizarse si se quiere llegar al estadio final: el recogimiento perfecto *(samádhi)* que desemboca en una soledad *(kaivalya)* espiritual, análoga a la unicidad del *brahmán!átman*. No cabe extrañarse, por otra parte, ante estas referencias a la necesidad de un «trabajo» *(kriyá)*, si se recuerda que, para el pensamiento indio, nada puede ser obtenido sin que medie un acto *(karman)*. Esfuerzo artesanal, combates caballerescos, celebración de la liturgia, ascesis *(tapas)*, todo es «acción», pues sólo la obra «lleva fruto». Cuando es impía, conduce a los sufrimientos del infierno; cuando es anodina, a la transmigración; cuando es santa, permite alcanzar el paraíso: en todos los casos, la acción modela la personalidad, la transforma, a pesar de que el *átman*, impasible, esté ahí, en el centro del ser, como Testigo.

VI. Conclusión

Así pues, todo concurre a colocar la acción en un lugar de preferencia. El hinduismo, podría decirse, no es una *ortodoxia* sino una *ortopraxia*. Y, de hecho, puesto que es una religión sin fundador ni iglesia, no se ve cómo podría formularse un dogma o decidirse una excomunión. Queda, evidentemente, la tradición. Las familias, se ha dicho, son sus custodios, y es en su seno donde se transmite, como es también alrededor del hogar donde se organiza la vida cultual: sacrificios, sacramentos, ofrendas, oraciones. En una perspectiva más amplia, los pueblos y las corporaciones federan estas fami-

lias y constituyen conjuntamente la comunidad de base. Un hindú vivirá permanentemente bajo la mirada escrupulosa de sus padres, de sus colaterales, de sus vecinos y compañeros de trabajo. En este microcosmo donde todo se sabe, la gran preocupación es juzgar las maneras de cada uno. Cuando surge una infracción grave, los jefes de familia se reúnen en público bajo «el árbol del consejo» y deciden la conducta que se debe adoptar respecto al pecador: ¿simple amonestación?, ¿penitencia?, ¿inhabilitación (excomunión)? Nada es más constringente que esta vigilancia permanente pero nada es también más exaltante que sentirse en armonía con los otros. Así, sin ser una iglesia militante, el hinduismo es una religión muy eficaz y, contrariamente a las apariencias, muy organizada. Esta es una de las razones de su perennidad.

Por otra parte es preciso insistir en que el hinduismo es un ejemplo perfecto de lo que se llama «paganismo», especialmente por estar enteramente colocado bajo el signo de la multiplicidad: innumerables dioses y diosas pueblan y rigen el Universo. El hombre les debe veneración y puede esperar de ellos favores particulares que le dispensarán por su gracia. De ahí la importancia de los ritos, determinados también por la tradición familiar, transmitidos de generación en generación y dedicados a las divinidades que protegen la familia. Su imagen está sobre el altar, cerca del hogar, y los hindúes en su gran mayoría se contentan con esos dioses. Advirtamos sin embargo que este ritualismo no tiene carácter mágico: no basta recitar unas fórmulas y hacer los gestos apropiados para que las oraciones sean atendidas: el hinduismo concede a las divinidades un poder sin medida en relación al del hombre y una libertad soberana. Omniscientes, los dioses juzgan al que formula la petición y aceptan o rechazan su demanda. De ahí por otra parte la tendencia de los hindúes a multiplicar el número de los destinatarios de sus sacrificios, con la esperanza de que un determinado dios pueda ser más misericordioso que otro.

Pero —y esto es, probablemente, lo esencial— la relación con lo sagrado debe efectuarse por medio de un acto. En última instancia podría decirse que para un hindú no es la fe lo que salva sino las obras. Lo sagrado no es nunca abstracto, sino concreto (se lo toca bajo la forma de un *liñga*, por ejemplo; se lo puede ver en una estatua, en una pintura, en un personaje santo; se lo oye en la recitación de los textos sagrados, etc.), y esta misma sacralidad es personalizada: el hinduismo es un politeísmo. Lo que significa que, para un hindú, toda hierofanía es la manifestación de una divinidad a la que se otorga un nombre y de la cual se pueden «contar histo-

rias» (mitos, leyendas piadosas, etc.). Repitámoslo una vez más: el fuego no es sagrado por sí mismo, lo es por estar «regido» por el dios Agni, como el sol lo está por Sürya (el Apolo hindú), el Ganges por la diosa Ganga, etc.

En el seno de esta copiosa multiplicidad, se manifiesta, en algunos hindúes, una «nostalgia del Uno» que les condujo en la época védica (segundo milenio antes de nuestra era) a ver el universo como una estructura extremadamente compleja pero centrada en una potencia estable que no podría definirse sino apofáticamente («si quieren definir el *brahmán*, responde siempre: no, no es así, ni tampoco así»). Presentado simbólicamente como el eje en torno al cual gira la rueda cósmica, este Uno es el Principio de todas las cosas. Es, pues, la fuente de lo Sagrado, o —como dicen los textos— su matriz, su germen, etc. Una cosa, un ser, no es sagrado más que en la medida en que está habitado por *brahmán*; en la medida también en que *brahmán* se ha manifestado de alguna manera, y necesariamente, por la mediación de una divinidad. Esto es lo que explica que un determinado árbol sea digno de culto y otro no; una curación milagrosa, una voz oída entre el follaje, o la intuición de un santo, han atestiguado en algún momento que una diosa, por ejemplo, se ha instalado en él. Por mediación de esa diosa podrá establecerse un contacto con lo sagrado y sacralizarse uno a sí mismo, si se sabe actuar como conviene y se es digno de obrar en este sentido. A fin de cuentas es ahí donde reside el «programa» del hinduismo y es este deseo de autoconsagración lo que estimula la fidelidad de los cientos de millones de habitantes de la India a la Tradición ancestral. Mientras este deseo subsista, el hinduismo se perpetuará: no hay actualmente ningún signo que permita presagiar lo contrario.

Bibliografía

Bareau, A., *En suivant Bouddha*, Lebaud, Paris, 1985.
Basham, A. L., *The 'Wonder that was India*, Sidgwick, London, 1954.
Benveniste, É., *Vocabulaire des institutions indo-européens*, Minuit, Paris, 1969.
Casai, J. M., *La civilisation des indus*, Fayard, Paris, 1969.
Daniélou, A., *Le polythéisme hindou*, Buchet-Chastel, Paris, 1960.
Delahoutre, M., *Les Sikhs*, Brépols, Paris, 1990.
Dumézil, G., *Les dieux des Indo-Européens*, PUF, Paris, 1952.
Dumont, L., *Homo hierarchicus*, Gallimard, Paris, 1968.
Dumont, P. E., *L'Agnihotra*, Hopkins, Baltimore, 1939.
Dupuis, J., *Histoire de Tlnde*, Payot, Paris, 1963.

Eggeling, J., *The Shatapatha Brahmana translated*, Motila, Delhi, 1964.
Eliade, M., *Le Yoga. Essai sur l'origine de la mystique indienne*, Payot, Paris, 1936.
Granet, M., *La religion des chinois*, Imago, Paris, 1969.
Grimm, G., *La religion du Bouddha*, Maisonneuve, Paris, 1959.
Haudry, J., *L'indo-européen*, PUF, Paris, 1979.
Haudry, J., *Les indo-européens*, PUF, Paris, 1980.
Jouet, Ph., *religion des baltes*, Les Belles Lettres, Paris, 1989.
Lacombe, O., *L'Absolu selon le Védânta*, Geuthner, Paris, 1937.
Lévy, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Leroux, Paris, 1966 (reed. de 1898).
Piano, S., *Guru Nanak e il sikhismo*, Experienze, Fossano, 1971.
Renou, L., *L'Inde fondamentale*, Hermann, Paris, 1978.
Renou, L., *Vocabulaire du rituel védique*, Klincksieck, Paris, 1954.
Singh, H. y Delahoutre, M., «Le Sikhisme»: *Homo Religiosus* 12 (1985).
Stevenson, M. S., *The Rites of the Twice-born*, Oxford Press, London, 1920.
Varenne, J., *Le Veda*, Denoël, Paris, 1967a; *Mythes et légendes des Brahmanas*, Gallimard, Paris, 1967b; *Grammaire du sanskrit*, PUF, Paris, 1971; *Le Tantrisme*, Retz, Paris, 1977; *Sept Upanishads*, Seuil, Paris, 1980; *Aux sources du yoga*, J. Renard, Paris, 1989.

Capítulo 3

SACRALIDAD Y ESTÉTICA EN EL ARTE DE LA INDIA

Michel Delahoutre

Introducción: Significado religioso del arte indio

El conocimiento que actualmente tenemos del significado religioso del arte de la India es el resultado de los esfuerzos conjugados de sabios e investigadores indios y occidentales de los siglos XIX y XX. Resulta útil conocer la historia de esta investigación para comprender también cuáles son sus límites.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los ingleses descubrieron, sacaron a la luz y protegieron un cierto número de yacimientos arqueológicos que llegarían a ser célebres: los *stũpa* búdicos de Barhut y de Sañchi, los monasterios excavados de Ajanta, los monasterios budistas, jainistas e hindúes de Ellora; los emplazamientos budistas de Sarnath, Nalanda, Bodh Gaya, etc. Dado que la mayor parte de los templos hindúes seguían en actividad, no siempre fue necesario realizar el mismo esfuerzo de investigación, pero se descubrieron y exploraron antiguas capitales.

Las esculturas descubiertas en estos yacimientos o encontradas en las aldeas se llevaron a diversos museos, como los de Calcuta, Bombay, Delhi, Madrás, Lahore, etc. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el trabajo de inventario se hizo de manera más sistemática bajo la dirección del general Alexandre Cunningham. En 1904, el virrey lord Curzon creó el Archeological Survey of India que, posteriormente, centralizaría gran parte de las actividades arqueológicas indias.

A comienzos del siglo XX, investigadores indios como Abanîndranáth Tagore, a instancias de su tío, el poeta Rabíndranáth Tagore, ayudados por ingleses como E. B. Havell, trataron de llegar más

lejos; indagaron los fundamentos del arte indio en los textos tradicionales y redescubrieron su originalidad, poniéndolo en relación con el arte occidental. De esta labor surgirían no sólo estudios y ediciones de textos clásicos relativos al arte indio tradicional, sino también una escuela de arte, la Escuela de Bengala, que ponía en práctica los principios descubiertos. Estos trabajos condujeron, en particular, a valorar la importancia de las reglas de composición (Tagore, 1922). Los estudios comparados llevados a cabo por A. K. Coomaraswamy y las ulteriores investigaciones sobre estética permitieron conocer mejor las características peculiares del arte de la India.

Paralelamente a estas investigaciones, otros estudiosos investigaron el significado de las esculturas y monumentos en los mitos hindúes y en la historia y las leyendas budistas y jainas. Podemos citar, entre otros, a Alfred Foucher (1905-1922; 1949) y Heinrich Zimmer (1951). P. N. Bose, profesor de la universidad de Tagore, Bengala, escribía un libro sobre los principios de la ciencia india de las artes plásticas *(Principies of Indian Silpasastra),* pequeña obra de gran densidad basada en tratados antiguos.

Desde entonces los trabajos sobre arte indio se han multiplicado tanto en Europa como en India, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, provocando una avalancha de catálogos y publicaciones, así como de estudios sobre las zonas de interés y los museos. De este modo ha sido posible determinar las escuelas y estilos del arte indio. Se han podido estudiar así las estructuras formales de la arquitectura, la escultura, la pintura, y el paso de unas formas a otras, a veces hasta en sus más mínimos detalles.

No obstante, estos estudios de iconografía o arquitectura tuvieron con frecuencia un carácter demasiado formal. Sin duda era difícil o imposible descubrir a la vez la expresión artística de la India y sus fundamentos religiosos. Ni siquiera la publicación de los textos del *silpa* (arquitectura-escultura-pintura) permitía superar un cierto nivel de comprensión de las obras religiosas. La razón es que no todo se dice, en estos textos, respecto a la actividad artística. Algunos secretos permanecen cuidadosamente guardados en los restringidos círculos tradicionales. Es de deplorar, por ejemplo, que, aparte de las consideraciones sobre temas, posturas, gestos, medidas, estilo, etc..., se diga tan poco sobre la estructura del cuerpo humano, tratado sin embargo de manera asombrosamente original en el arte indio y cuya factura supone una conciencia muy elaborada por parte del artista.

Hace más de cincuenta años, Paul Masson-Oursel (1936) señalaba que quedaba todavía mucho por hacer antes de llegar a la comprensión de las obras indias y sintonizar con la experiencia budista,

tal como se vive, por ejemplo, en la India, y añadía que sería, sin duda, «difícil para los europeos, aunque muy clarificador, tratar de sondear a través de la auténtica *Einfühlung* el *Erlebnis* búdico».

Podemos congratularnos ahora de que se realizaran aquellos esfuerzos y de que hayan dado sus frutos. Alice Boner (1962), por ejemplo, ha reflexionado extensamente partiendo de la base de las esculturas y los muros esculpidos de Ellora, Badami y Mahabalipuran. Posteriormente, pudo encontrar, traducir, comentar y publicar un texto referido a la confección y fundamento de las imágenes, calificado de *Upanisad* a pesar de su origen tardío, pero cuya substancia es ciertamente mucho más profunda que los otros textos del *silpa (Vastusütra Upanisad,* abreviado a partir de aquí: *VSU).* Gracias a este texto podemos ahora estudiar y reflexionar sobre las relaciones misteriosas del principio vital (*prana*) y las formas naturales o las creadas por el arte; en otras palabras, sobre la creación llevada a cabo por Dios y por el hombre.

Igualmente, en lo que concierne al templo hindú, los trabajos de Stella Kramrisch (1944; 1946) permiten reflexionar sobre la estructura y la superestructura de los templos del norte de la India, es decir, sobre los templos de tipo *nagara.*

Los trabajos paralelos sobre el *Veda,* la *Smrti* (o tradición memorizada), los *Purána* (relatos antiguos), los *Tantra* (tratados esotéricos), etc., proporcionan múltiples indicaciones sobre las prácticas ligadas al culto de las imágenes. Los libros de estética, en particular los consagrados a los sentimientos estéticos *(rasa)* y a la metafísica del arte, abrieron perspectivas para los especialistas y para su capacidad de valorar las obras de arte.

Por consiguiente, nos encontramos actualmente con instrumentos y materiales suficientes para abordar el objetivo que aquí nos proponemos: dirigir una mirada nueva al arte indio, sintetizando sus elementos. Al hablar de estética más que de arte, queremos privilegiar el estudio de la sensibilidad sobre el de las obras de arte. Persuadidos de que las categorías religiosas de lo sagrado fueron establecidas en épocas lejanas, la de los *Veda* nos vemos obligados a estudiarlas a partir de aquel momento, tanto más cuanto que no disponemos de estudios sobre ese punto capital de nuestro objetivo: lo Sagrado.I

I. Raíces védicas del arte sagrado

El arte sagrado de la arquitectura, la pintura y la escultura, el *silpa,* es la continuación y prolongación de la ciencia védica del «cordel»,

el *sulva.* La *VSU* resume en dos *sütras* su relación diciendo: «el *sulva* es la disciplina del sacrificio, el *silpa* es la disciplina de la forma (de la realización de imágenes)» [1]; «los *silpakaras* (artesanos del *silpa)* construyen, en una piedra maleable, las salas en las que instalan imágenes y otras cosas» [2]; «los *sulvakáras* (artesanos védicos del *sulva),* según el comentario, deben construir altares, plataformas, salas de los sacrificios *(sala), yoni,* bases (del altar del fuego), postes sacrificiales (*yüpa),* etc.». «No hay, por tanto, diferencia esencial entre los dos» (comentario de la VSU IV,9).

Para quien sólo mira desde el exterior, la semejanza no es evidente. El período védico (desde los orígenes hasta, aproximadamente, la era cristiana) prescindió de toda imagen de culto así como de edificios o construcciones religiosas de materiales duraderos. Ahora bien, es indiscutiblemente en esta época remota cuando aparece una cierta sensibilidad por la imagen y la representación de lo divino en la imagen, así como una cierta concepción del lugar sagrado, que es tal por la elección, la voluntad y la práctica ritual de los oficiantes del culto.

Los indios de aquella época no sólo practicaban la actividad artesanal, sino que reflexionaban sobre ella, llegando a atribuirla, *mutatis mutandi,* a un dios como Visvakarman. Por otra parte, las salas o casas que construían, y que ya eran muy elaboradas[3], les proporcionaban estructuras susceptibles de ser consagradas y sacralizadas. Es también posible precisar en qué medida la mentalidad de la época estaba favorablemente dispuesta a la representación de las divinidades en forma humana. Estudiando la prehistoria del arte indio podemos comprender cuál era el sentido de lo sagrado y cómo se expresaba en el plano arquitectónico.

En lo que respecta al vocabulario, lo sagrado se expresa en esa época mediante dos términos principales, complementarios más que opuestos: *daiva,* que significa «divino», «de origen divino», y *brahmán,* que designa la palabra eficaz e instauradora de lo sagrado. En cuanto al espacio sacralizado, por ejemplo, el lugar «apto para el sacrificio ofrecido a los dioses», el *devayajana,* se conoce perfectamente el conjunto de prácticas que debían realizarse, prácticas que toman en, consideración una sacralidad situada a un doble nivel: la Tierra misma, que es divina, y el altar que en ella se delimita gracias a la palabra sagrada eficaz, el *brahmán.*

1. VSU IV,9: *sulva yajñasya sâdhanam, silpa rüpasya sadhanam.*
2. VSU IV, 10: *silpakârânâm rüpasaile rüpâsâlâdi dhyeyam.*
3. *Atharva Veda Samhitâ* IX,3. Para hacerse una idea de las antiguas construcciones indias, cf. el artículo de J. F. Jarrige, «Le monde indien», en *Encycl. Univ., Grand Atlas de l'Archeologie*, pp. 238-247.

Las reglas referidas a la elección del ámbito sacrificial, sus medidas, el establecimiento de las salas indispensables para la estancia del sacrificante, se nos han conservado en los *sulbasütra* o aforismos del cordel, los testimonios más antiguos de la geometría india. Pero ya en los *Brahmana* se precisa que el lugar escogido debe ser elevado, más alto que los lugares próximos; el celebrante no debe encontrarse más bajo que los demás, pues es de un lugar elevado desde donde los dioses suben al cielo y es a un lugar elevado a donde les gusta regresar[4]. Igualmente, el lugar elegido debe ser regular *(sama)*, en el sentido de perfectamente compacto, sin irregularidades, estable, firme, si es posible ligeramente inclinado hace el Este, pues es del Este de donde vienen los dioses[5]. Finalmente, sobre esta plataforma se erige una sala, cuyo techo se inclinará también hacia el Este, por las razones anterdichas[6], y en esta sala se dibujará en el suelo el trazado del altar y se levantarán los hogares necesarios para las oblaciones.

Los hindúes védicos, que no experimentaron la necesidad de construir templos, sabían ya, pues, cómo hacer que un lugar se convirtiera en sagrado y apto para el culto, en un lugar en el que fuera posible la comunicación de los hombres con lo divino por medio del sacrificio.

El culto védico no necesitaba en absoluto la representación concreta de los dioses en las imágenes. La Palabra (*brahmán*) era soberana. Permitía a los brahmanes oficiantes evocar a los dioses sin hacerles perder el carácter misterioso de que las divinidades gustaban rodearse. Sin embargo, con el tiempo, las necesidades prácticas de las escuelas védicas y de quienes recurrían a la exégesis del Veda dieron lugar a toda una literatura complementaria entre la que encontramos, hacia el siglo vi a.C., un estudio etimológico del Veda: el *Nirukta*[7]. Su autor, Yáska, se pregunta por los nombres y títulos de los dioses, por sus hazañas, por la manera de alabarlos, etc. Así llega a plantearse las preguntas relativas a su forma exterior (*akára*). Basándose en las declaraciones de los poetas védicos, afirma que los dioses tienen una doble apariencia: son *purusavidha,* o sea, tienen una forma humana, y son también *apurusavidba,* o sea, no tienen forma humana[8]. Tienen forma humana, pues se habla de su boca,

4. *Satapatha Brahmana* 111,1,1,6.
5. *Ibid.* 111,1,1,2.
6. *Ibid.* 111,1,1,1.
7. *Nirukta*, trad. ing. L. Sarup, Oxford, 1922.
8. *Nirukta* VII, 6 ss.

sus ojos, etc., como se haría de los seres humanos. Sin embargo, también se ve a estos mismos dioses sin necesidad alguna de sus miembros: se ve al dios Fuego, se percibe al dios Viento, al Sol, la Tierra, la Luna, etc.

La omnipresencia de los dioses y la incesante actividad de los mismos suscitada por la liturgia védica tienen, sobre todo, como consecuencia la necesidad de situarlos «en el intervalo». Están situados entre los hombres que los solicitan y el Uno (neutro) que rige el Todo (Renou, 1978).

Podemos resumir la posición de los hindúes védicos de la manera siguiente: todo es divino (o antidivino en el caso de los demonios). Incluso las formas del Fuego, el Viento, la Tierra, etc., que vemos y en medio de las cuales existimos, son divinas y merecen nuestro respeto y nuestra alabanza. Son, en efecto, las formas concretas que adoptan los dioses para actuar.

Mediante la Palabra sagrada, el *brahmán*, quienes están encargados de ella, los brahmanes versados en el Veda, instauran un mundo en el que los hombres y los dioses se encuentran. Este mundo litúrgico, como el mundo de los dioses, es el lugar de comunicación entre el hombre y lo divino. Pero, todavía más importante, porque es fuente de Todo, es el Uno, Prajápati, el Absoluto, a la vez luminoso y distante de nosotros.

Volveremos a encontrar esta categorización de lo sagrado a lo largo de nuestro estudio del arte sagrado. Éste se situará «en el intervalo» y se considerará también, al mismo tiempo, mediación y pantalla[9].

II. El hinduismo: hacia un estatuto de la forma sagrada

La cultura brahmánica no está limitada por el triple Veda ni por las formas religiosas que de él proceden. Los brahmanes debieron de integrar numerosos elementos venidos de otros lugares, la mayor parte de los cuales se referían, precisamente, al arte religioso.

En primer lugar debieron reconocer, de buen o mal grado, que no todo el mundo — incluso entre aquellos que son aptos canónicamente para recibir las enseñanzas del Veda, los integrantes de las

9. El artículo de C. A. Keller «Le sacré et l'expression du sacré dans l'hindouisme», J. Ries (ed.)j *L'expression du Sacré dans les grandes religions* II, HIRE, Louvain-la-Neuve, 1983, pp. 189-247, utiliza fuentes posteriores a las *Upanisad* y no nos es, por tanto, de utilidad en este momento.

tres primeras castas— sacaba provecho de estas enseñanzas formuladas como prescripciones (*vidhi*). Se interesaron entonces por otras formas de expresión religiosa. A los tres *Veda* se añade un cuarto *Veda* reconocido como tal: el *Atharvaveda,* que se ocupa de la magia, los encantamientos y las empresas de este mundo. La construcción de casas, la arquitectura, el *silpa,* se relaciona con este cuarto *Veda.* En los siglos anteriores a la era cristiana, Bháratamuni añade otro a la lista, pues enseña a sus oyentes que el *sastra* que él expone, la dramaturgia, el *Nátyasástra,* es un quinto *Veda.* La poesía y las epopeyas forman parte de este *Veda.*

Llamar *Veda* a esta disciplina es reconocer su capacidad para reemplazar al Veda en lo que se refiere al fin último del hombre: su liberación. Pero es también operar toda una revolución, pues lo propio de las artes anexas al Veda es proponerse al hombre en un nivel distinto al del conocimiento profundo y puro (*jñana*). Es a través del placer y del sentimiento estético como canalizan la enseñanza.

Ahora bien, constatamos que en el interior de esta literatura védica el pensamiento brahmánico se ocupa de problemas análogos y, en particular, de la forma y la expresión de lo sagrado.

Las primeras *Upanisad* tenían en común una actitud marcadamente negativa en relación a las formas, a todo lo que es *námarüpa,* es decir, a los nombres y las formas de este mundo. Para acceder al *brahmán* es preciso negarlas y superarlas. A pesar de ello, y esto es «nuevo», la *Kena Upanisad* enseña la forma *(rüpa)* y el nombre secreto del Absoluto. Se trata de una experiencia de tipo místico descifrada por la Sabiduría[10]. La *Prasna Upanisad,* que está vinculada al *Atharvaveda,* se interesa por las formas de este mundo y explica que son el producto del encuentro del aliento vital (*prána*) y la materia *(rayi),* dos principios fundamentales surgidos directamente de Prajápati. Es una rehabilitación de la expresión formal como expresión directa de lo sagrado. En todo lo que vemos y tocamos se transparenta lo espiritual *(prána)* [11]. En cuanto a la *Svetásvatara Upanisad* (siglo m a.C.), va todavía más lejos al evocar, como idéntica al Absoluto, la forma precisa de Rudra-Siva, una forma pacífica que puede modelarse en el corazón, buscando refugio en ella mediante una actitud *bhakti*[12].

Así pues, vemos al pensamiento védico ocupado con el problema de la forma de lo Divino y de la actitud religiosa que reclama una forma.

10. *Kena Upanisad*, ed. y trad, de L. Renou, Paris, 1943.
11. *Pra na Upanisad*, ed. y trad, de J. Bousquet, Paris 1948.
12. *Svetasvatara Upanisad*, ed. y trad, de A. Silburn, Paris, 1948.

Paralelamente a este esfuerzo especulativo, el medio brahmánico de la época integra en su cultura las epopeyas procedentes del medio popular. El *Mahdbbdrata* proporciona descripciones precisas de dioses cuyas formas son muy distintas a las de los hombres[13].

Es también la época que vio aparecer, o al menos la época de la que se han conservado, las imágenes de culto más antiguas. Hemos de distinguir entre las imágenes de culto propiamente dicho, es decir, aquellas que reciben efectivamente un culto, y las imágenes o las representaciones que servían únicamente para ilustrar una leyenda o una historia, como, por ejemplo, la de Buda. De las primeras encontramos un cierto número de ejemplos entre las divinidades agrarias, *yaksa o yaks!,* o en las divinidades con forma de serpientes, *naga* y *nagi,* que recibían culto en las aldeas. Se las considera divinidades secundarias por el hecho de que no forman parte del repertorio védico al mismo nivel que los grandes dioses. Son también las que traducen las aspiraciones populares de prosperidad, riqueza, salud, y no el deseo de liberación. Aunque su papel no se haya reconocido en el hinduismo brahmánico, desempeñan una función en la religión popular de la época y en la experiencia de lo sagrado vivida por el conjunto de la población. Además de las aspiraciones por los bienes de este mundo, percibimos en ellas «una impresión de vitalidad, de la belleza y la bondad de la tierra, completamente diferente de la actitud un tanto negativa adoptada en ciertos textos de las *Upanisad* y la literatura búdica. Es en el campo del arte donde encontramos representada la religión del hombre medio y no en las *Upanisad* ni en el *Digha Nikaya*»[14].

Finalmente, en los primeros siglos de nuestra era aparecen las imágenes de las grandes divinidades hindúes, pero será preciso esperar a la época Gupta para que la iconografía se consolide, se desarrolle y aparezcan en los textos del *silpa* los capítulos referentes a las imágenes de culto (*pratima*). En el siglo vi, un tratado como el *Brhdt Samhitd* de Varáhamihira proporciona un repertorio completo de las divinidades hindúes, cada cual con sus rasgos distintivos. Han sido necesarios, pues, diez siglos para que pudieran concretarse las descripciones antropomórficas de los dioses ofrecidas por Yáska en su tratado del *Nirukta.*

«Cuando los templos, llamados *mñrtialas* (salas de imágenes), con su cortejo de imágenes sagradas sobre las paredes interiores,

13. *Mahabharata* III, 52-79 (episodio de Nala y DamayantI), trad, de S. Levi, Paris 1920, espec. pp. 39-40.

14. A. L. Basham, *Aspects of Ancient Indian Culture*, p. 34.

fueron excavados en el flanco de las montañas, también para la meditación de los *tapasvin* (ascetas), fue el signo claro de que se había llegado a una época en la que d poder de las imágenes, el lenguaje de la forma, era algo admitid0 e incluso se pensaba que poseía quizá una elocuencia mayor qite la palabra hablada» *(VSU,* Introducción, p. 16).

La forma sagrada de la imagen tenía en lo sucesivo un estatuto.

En cuanto a la arquitectura hindiL «sabemos que existían ya santuarios antes de Cristo, pero fueroi1 construidos con materiales perecederos y no pudieron sobrevivir a l°s d°s milenios que pasaron después» 15.

Mejor conocido es el hecho de qae en esa época comenzara a delinearse una topografía sagrada, *ts* decir, una red de lugares naturales que complacían a los diose*- Además de las montañas —ya vimos anteriormente que los dioses amaban los lugares elevados— encontramos los lugares bendecidos por sus aguas abundantes, los lagos, los ríos, los cursos de í»gua *Y* las fuentes. Las siete ciudades sagradas del hinduismo son *thirta,* lugares sagrados de peregrinación. Veremos a continuaciól1 1116 l°s templos son considerados *thirta* habilitados por el hombre *Y* consagrados por la palabra sagrada *{brahmán).* Aparece así ìna categoría, la del templo, lugar sagrado y morada de un dios, qUe toma el relevo a un lugar natural ya de por sí sagrado16.

III. Estructura y superestructura de las formas sagradas (concepción ci>sica)

La inmensa literatura del *silpa* atestigiia <lue una imagen de culto, un muro esculpido, un templo, son co$as elaboradas con el mayor cuidado, teniendo en cuenta todas las fderzas sacrificiales, cósmicas y humanas de este mundo. Es la interaéci° n de esas energías lo que hace de esa obra una realidad sagrada, presente en nuestro mundo sin ser de este mundo, y poseedora de uha fuerza simbólica capaz de hacer pasar más allá al menos a quien 9e pliega a un cierto número de reglas y convenciones.

15. Ajay Mitra Shastri, *India as seen in the Brhüt >a,hh't¿i>* Delhi, 1969, pp. 394-395.

16. C. A. Keller («Le sacré localisé», cit., p. 19$'211) dice due son objetos, lugares o personas señalados como sagrados por la adición de J<$ Pa^abras: *sñ* o *punya.* Por ejemplo, *¿Tirana,* la montaña sagrada; *punya nadl,* el río sagr^do; *Put}Ja tirtha*, el lugar sagrado de Peregrinación.

Pippaláda dice de las formas elaboradas por el artista para representar a las divinidades veneradas en las diferentes tradiciones religiosas que son a la vez «no naturales» (*apmkrta)* y «no falsas» *(nánrtá) (VSU,* V,23). Quiere decir con ello que todas las vías *{marga)* o tradiciones religiosas *(sarhpradáya),* incluso con iconografías diferentes, tienen un fundamento en la realidad, así como lo tiene su iconografía, pero las imágenes sólo encontrarán su sentido verdadero en el acto de veneración y meditación del fiel, a condición de que dicho fiel sea iniciado a su significación plena. Quiere decir también que lo que se nos presenta en una imagen se sitúa por encima de la naturaleza. El artista, por ejemplo, multiplica los brazos de las divinidades o las dota de un cuerpo perfecto que manifiesta su profunda vitalidad interior. Su forma exterior es una síntesis del cuerpo sutil y no tiene nada que ver con nuestro cuerpo de materia física.

Las imágenes, como los lugares sagrados, juegan, pues, un papel importante, permitiendo al hombre ponerse en armonía con el cosmos y con los dioses. Le permiten alcanzar su objetivo, que es el de la liberación total o *moksa.*

Los textos mismos[17], así como los límites de este artículo, nos invitan a ir directamente a lo esencial si queremos captar el carácter sagrado de la imagen o del templo.

Una imagen es sagrada, un templo es sagrado, no principal o únicamente porque represente a una divinidad o se trate de un lugar al que acuden los fieles a venerarla, o en virtud de una consagración mediante unos determinados ritos, sino porque, desde principio a fin de las operaciones necesarias para su confección y hasta la instalación de la imagen o la consagración del templo, todo se ha hecho con vistas a hacer posible la integración de la imagen o del templo en el cosmos y en el Todo.

Esto significa que el carácter sagrado nace, se desarrolla y termina en el nivel mental. Hay un juego constante de lo formal y lo informal del que el imaginero o el arquitecto es consciente. La obra de arte religioso, imagen de culto, muro esculpido, templo, es considerada como la representación del universo, un microcosmo completo. Si la imagen o el templo permiten la reintegración del hombre en el universo, es porque se ha querido hacer de él un lugar de interacción de las fuerzas cósmicas y una expresión de las más profundas concepciones metafísicas y religiosas.

17. Los textos a los que hacemos referencia son en particular la *Vástu Sütra Upanisad* para las imágenes, y los textos del *silpa* utilizados por Stella Kramrisch en su artículo.

La importancia capital del diagrama

Anterior a toda aparición de las formas, el diagrama de la construcción o la composición juega el papel de catalizador de las fuerzas cósmicas y las energías psicológicas que intervienen en la confección de la imagen o en la construcción del templo. Los artistas imagineros saben por experiencia que si quieren escapar a las fluctuaciones y las dudas, perjudiciales para la perfección formal de la obra, deben disponer desde el comienzo de un diagrama de composición que les permita integrar todos los detalles a medida que éstos se presenten. Igualmente, el arquitecto debe saber qué pretende hacer y disponer de una diagrama de construcción.

En el caso de las imágenes divinas o de la arquitectura de lo sagrado, no se trata de una exigencia meramente práctica o simplemente estética, sino de una exigencia todavía más fundamental.

En la *Vastu Sñtra Upanisad,* el plan de composición de las imágenes se considera de tal importancia que es objeto de una pregunta por parte de los discípulos de Pippaláda: «¿Cuál es la necesidad de trazar las líneas? ¿Cuál es la finalidad de hacer un diagrama de composición (*khilapañjara*) sobre una piedra?». La respuesta de Pippaláda muestra que éste no deja de pensar en la impresión *(preranâ)* que experimentará el fiel a la vista *(darsana)* de la imagen sagrada (*mñrti*), pues de esta impresión podrá nacer la visión divina *(divyabodha,* la impresión de lo sagrado). Toda la realización de la escultura, toda la acción de esculpir, debe realizarse según este objetivo. Efectivamente, explica el maestro, los miembros de las imágenes se conforman a las líneas trazadas previamente en el diagrama de composición. Lo que quiere decir que el diagrama de composición, que eventualmente puede ser el mismo para varias imágenes, no es el plano definitivo y detallado de la imagen, sino que se presenta como modo operativo para guiar al imaginero. Es importante elegir previamente las líneas según las cuales se organizarán los miembros de la imagen, pues de la determinación de estas líneas depende el carácter *(bháva)* de la misma *(VSU* III,2).

Para comprender a fondo estas palabras sería necesaria una reflexión sobre la verticalidad, la horizontalidad o la oblicuidad de las líneas, mostrando cómo cada uno de estos trazos provoca en el espectador un estado anímico. El caso más simple es el del Buda o el Jiña sedentes. Las líneas elegidas desde el principio son la horizontal y la vertical, líneas que trasmiten un sentimiento de paz. Por el contrario, en el caso de la lucha de la DevI contra Mahisasura o de Siva contra Andhakásura, las líneas son oblicuas: se siente pasar

el viento y la energía. La imagen nos transmite algo del furor del dios o la diosa en la lucha contra su enemigo.

Al considerar el diagrama de composición como algo fundamental, el imaginero muestra que es hombre de oficio que no se deja guiar por detalles secundarios, sino que va a lo esencial desde el principio, antes incluso de la aparición de las formas. Pero muestra también que cuenta con todas las energías presentes en el mundo y que sitúa su obra, antes incluso de realizarla, dentro de un Todo.

«Así como en arquitectura existe el principio fundamental de que no puede levantarse una construcción sin un plano geométrico de la base y un plano matemático de su elevación, también se postula un principio análogo para las imágenes. No debería hacerse ninguna imagen destinada al culto sin haber trazado previamente un plano geométrico, llamado *pañjara*, o *khilapañjara*, de su configuración esencial, plano que recoge su disposición fundamental y los movimientos en el espacio que serán determinantes de su carácter» (V5U, Introducción, pp. 2-3).

En el centro de la imagen se encuentra un punto vital llamado *marma*. El conocimiento de este centro se considera esencial: la excelencia de un imaginero se reconoce en el conocimiento práctico que le permite situar exactamente este centro y en la habilidad que le capacita para organizarlo todo alrededor de él *(VSU* III,2). Ciertamente, el *marma* no es el centro geométrico de la imagen, sino el punto vital a partir del cual puede comprenderse todo lo demás. En el caso del combate de la diosa citado anteriormente, nos ha parecido que este punto estaba situado, exactamente, en la parte alta de la pierna de la diosa que se adelanta hacia su enemigo. La curva de esta pierna es tanto el signo precursor de la victoria sobre el oponente como su síntesis[18].

En el caso del templo, el diagrama de construcción y su trazado sobre el terreno es rigurosamente análogo al diagrama de composición de la imagen y su trazado en la piedra. En efecto, de este plano depende la integración del templo en el conjunto del cosmos y su capacidad para hacer entrar al fiel en un Todo jamás expresado directamente, sino sugerido por la disposición de las partes del templo.

En realidad, el diagrama de construcción prefigura sobre el plano los pasos del fiel en busca de lo sagrado. Define y predetermina la aproximación, la entrada en el recinto sacro, el recorrido de circumambulación alrededor del santuario ocupado por la imagen sa-

18. Cf. el análisis de Alice Boner del célebre panel esculpido de Mahàbalipuram, en *Principles of Composition in Hindu Sculture*, cit., ilustración XXV.

grada y la postura en pie delante del santuario y ante la imagen. Pero no sólo tiene esta función práctica. Asegura, en primer lugar, la perfecta integración de estos actos en un Todo organizado. Hace referencia a las cuatro regiones del espacio, a la tierra sobre la que todo se construye y en la que todo se apoya, y al cénit, que es la dirección hacia la cual todo converge y se unifica.

Al igual que en una imagen sagrada existe un centro alrededor del cual todo se organiza, en un templo, o en un conjunto de construcciones sagradas, existe un centro llamado *brahmasthána*, lugar sagrado por excelencia, ocupado por el santuario que contiene la imagen. Todo está organizado en función de este centro sagrado.

Comprender la imagen como un todo organizado alrededor del centro, y el templo como un todo organizado alrededor del santuario, es comprender la estructura misma de la imagen o la estructura del templo.

Pero el templo posee algo de particular, pues, además de su estructura interna ya representada en el plano de construcción, supone una superestructura que no carece de significación religiosa. Sin duda se ha necesitado tiempo para poner de manifiesto la superestructura de los templos hindúes y encontrar en ellos una forma exterior que es expresión de una metafísica o una filosofía. Los sacerdotes-arquitectos se preocuparon de que así fuera y ahora el templo se nos presenta como un alto relieve con una significación precisa, al menos los templos *nágara* del norte de la India.

El significado de esta superestructura nos ha sido revelado por un artículo de Stella Kramrisch (1944), que publicó a continuación un libro fundamental sobre el templo hindú. Podemos resumir su contenido de la forma siguiente:

Lo esencial de todo templo hindú es el santuario, llamado *garbhagrha*, «casa del embrión», donde se coloca la imagen de culto; por encima de este santuario se eleva, en la mayor parte de los casos más clásicos, una torre cuyos cuatro muros, curvándose, se reúnen por sus aristas en un lugar llamado cuello (*gñvá*), donde se encuentra un cojín de piedra cuya forma recuerda a un fruto, el *ámalaka*, del que recibe su nombre. Esta forma sugiere a los occidentales una calabaza muy aplanada y acanalada. Por encima de este *ámalaka* se encuentra un vaso terminado en punta. El significado de esta superestructura es simple y corresponde a la filosofía dominante de la India, que considera la creación como el paso de lo informal a lo formal, y la reintegración como el paso de lo formal a lo informal.

En otras palabras, el templo es un vasto alto relieve que nos in-

vita de manera simbólica a pasar al Absoluto sin forma. Después de haber venerado al Absoluto en la imagen, el fiel es invitado, si es capaz de ello, a pasar de la imagen al Absoluto.

«Los templos hindúes [...] superan la función de ser morada o lugar de residencia de la divinidad. Mientras que su orientación y su expansión se refieren a las cuatro regiones del espacio, su dirección principal, vertical, se dirige hacia Dios, el Principio Supremo, que está más allá de la forma y por encima de la sede o morada en la que se manifiesta. Desde todas las regiones del espacio, desde sus muros orientados en las cuatro direcciones y desde sus aristas dirigidas en las direcciones intermedias, el *prásáda* (templo) se eleva corporalmente, ascendiendo de nivel en nivel, hacia su punto más alto, hasta que, con una masa menor, forma el altar sobreelevado *(vedi)* en el que está situado el templo sobreelevado que corona el Todo, o el *ámalaka* con su florón como pináculo terminado en punta» (Kramrisch, 1944,175).

Lo que los textos indios del *silpa* llaman el conocimiento de la forma consiste en saber que toda forma exterior carece de sentido si no conduce al Absoluto, a lo sagrado indiferenciado *(Brahmán)*. Ésta era ya la doctrina de las *Upanisad*.

IV. Sacralidad y estética. Principios básicos

La impresión que nos queda de la historia religiosa de la India es que le resultó difícil abrirse al lenguaje de las formas. La perspectiva védica es, en efecto, la de la soberanía de la Palabra. Los textos nos explican que existe lo visible y lo invisible. Lo visible es todo lo que se ve, es el mundo de los nombres-y-formas, nuestro mundo, del que tenemos percepción directa. Lo invisible es lo que está en el más allá, todo lo que concierne al mundo divino. La palabra sagrada es soberana para introducirnos en lo invisible y, en primer lugar, para informarnos sobre él. También el mundo litúrgico es un mundo de la palabra en el que no hay lugar para símbolos permanentes: ni imágenes ni templos como moradas de lo divino. A lo sumo, lugares fijos susceptibles de acoger acciones sagradas puntuales y regulares. Se le reconoce un valor sagrado a la Palabra, pero no a la forma ni al lenguaje de la forma.

Ha sido necesario el empuje conjunto de la mística *(Kena Upanisad)*, de los medios atharvánicos *(Prasna Upanisad)*, del medio popular (las imágenes de culto y las epopeyas) y de la *bhakti* *(Svetásvatara Upanisad)*, para que el pensamiento védico se abriera al lenguaje de la forma.

En realidad, a través del problema de la forma lo que se plantea es el problema de las distintas formas de aproximación a lo sagrado. Según la *Prasna Upanisad*, lo invisible y lo visible, lo espiritual y lo material, el impulso vital y las consecuencias materiales, el *pruna* y el *rayi,* no sólo coexisten como en la concepción védica recordada anteriormente, sino que se acomodan entre sí, en un diálogo mutuo, permaneciendo unidos el uno con el otro. De ello resulta que lo invisible se hace perceptible a través de lo visible y lo espiritual se transparenta a través de lo visible!

Ahora bien, la concepción clásica que hemos expuesto del carácter sagrado de la imagen o del templo supone que lo invisible se hace visible, que lo primero es percibido en lo segundo y que las cosas materiales, maridándose con lo espiritual, dan nacimiento a una realidad doblemente divina, en primer lugar porque está compuesta de realidades divinas y, luego, porque remite a lo divino. La imagen o el templo es una concreción de lo divino. Cualesquiera que sean los medios empleados o, expresado de otra forma, cualesquiera que sean las convenciones admitidas —captación de las fuerzas materiales y de las energías cósmicas o psicológicas en la imagen y en el templo gracias al diagrama de composición o construcción; organización de la imagen o del templo como totalidad organizada sobre sí misma, al mismo tiempo que susceptible de remitir a un Todo inexpresado e inexpresable— , el hecho es que la imagen o el templo sirven de medio para acceder a lo divino.

Si hasta el momento hemos subrayado el carácter sagrado de la imagen o del templo, no hemos apelado sin embargo al valor estético del lenguaje y de las formas. Nos hemos quedado en su valor eficaz y práctico. Ahora bien, el valor estético se manifiesta en el impacto de las formas sagradas sobre el espíritu humano, en el hecho de que resuenan en él, operando una transformación que hace nacer, como ya hemos dicho, el gusto por lo divino.

Bastará recordar ahora algunos principios básicos de los que se sirve con frecuencia la estética india:

1. Las palabras (*sabda, pada)* y las fórmulas (*mantra*) no tienen únicamente un sentido directo *(artha);* tienen también un poder de resonancia o sugestión *(nada, dhvani*), un valor poético o simbólico. Incluso los brahmanes que celebran en su área sacrificial parten de los *mantra* y, gracias al poder de sugestión *(dhvani)* de estas fórmulas, evocan en espíritu a las divinidades con los atributos divinos implícitos *(laksana)* en las palabras, su forma *(rñpa),* sus cualidades apacibles o terribles *(guna*), etc. Este mismo proceso, retomado por los imagineros da lugar a la creación de las imágenes

(VSU V,20). La creación artística se apoya, en realidad, en la palabra (*brahmán*) y en la visualización de los *rsis* y los oficiantes del culto y la hace manifiesta, visible. Una imagen es lo invisible hecho visible, lo sagrado absoluto hecho visible, el *pratyaksabrabman*.

2. Las formas, evocadas o no por las palabras, tienen también un poder de sugerencia o resonancia. Toda forma produce en el espíritu de quien la contempla una modificación (*vrtti*), un estado de ánimo dinámico *(bháva)*, una excitación *{prerana)*. Para hacer comprender esta ley, Pippaláda no duda en recurrir a una experiencia tomada de la vida cotidiana: «Es semejante al deseo (*icchá)* de unirse a ella *(maithuna)*, que se produce como contrapartida a (es decir, a la vista de) una mujer *{narí)* como consecuencia de la turbación *(moha)* (que provoca). Tal es la verdad básica *(satyam)* de los seres vivos» (VSU V,3). Más adelante nos explica que cuando los deseos particulares de este género llevan a la esclavitud, se trata del círculo (infernal) de los sentidos (*indriyacakra*), Pero completamente distinto es lo que sucede en el ciclo de la forma *(rüpacakra)*, que va de la forma a la liberación (VSU V,19).

3. El estado de ánimo dinámico *(bháva)* producido por la forma se convierte en sentimiento estético *(rasa)* si es aprehendido en su modalidad estética. Todo el mundo es capaz de ira, pero si la ira se representa en el teatro o en una imagen o, más sencillamente, si se habla de ella para apreciarla en su justo valor, puede convertirse en una «ira magnífica». De sentimiento común, de estado de ánimo natural *(bháva)*, la ira pasa a sentimiento estético o *rasa*. Lo mismo sucede con el amor. Todo el mundo es capaz de placer *(rati)*, pero para que se produzca el sentimiento estético del amor *(srngara rasa)* es preciso que, gracias al teatro o a un arte distinto como la música, sea presentado de un modo estético. El «gusto» *(rasa)* es lo que queda en nosotros de la visión de las formas o, por emplear un lenguaje sonoro, es la resonancia *(dhvani)* que las palabras y las formas producen en nosotros y que buscamos en el contacto con ellas.

4. La substancia misma del arte está constituida por *rasa* o *dhvani*. Todas las artes, el teatro, la danza, la música, la iconografía, son plasmaciones de *rasa*.

Desde este punto de vista, el arte indio se plantea de manera muy diferente al arte occidental. Así, en Occidente el drama es, por definición, una acción (griego: *drama)* representada en el teatro. En la India, el teatro (o el cine) sólo interesa en la medida en que permite al espectador experimentar estados de ánimo o sentimientos *(bháva, rasa)*.

Del mismo modo, la iconografía no tiene otro interés que el de

permitir, al que medita sobre la divinidad, experimentar determinados sentimientos. No se trata, por tanto, como en la iconografía cristiana, de recordar un acontecimiento o la existencia, en un universo de intercesión, de alguien capaz de responder a una petición. El arte plástico indio está orientado, como todas las artes, hacia los sentimientos, a la experimentación y degustación: los *rasa.*

5. La lista de los *rasa* varía según las artes y está en función de la naturaleza de las mismas y de sus posibilidades de expresión. Así, en el arte del teatro y de la danza *(nátyaáástra)* encontramos la lista más antigua de *rasa,* ocho en total: el sentimiento amoroso, el cómico, la ira, el valor, el miedo, la aversión o el disgusto, el asombro y el pesar *(Bháratíya Nátyasástram* VI,15). Estos sentimientos se encuentran, en efecto, en las obras de teatro o en la danza, lo mismo que existen en estado natural. Pero en el teatro se cultivan o presentan de un modo «estético», es decir, para ser experimentados o degustados sin que tenga que haber por ello una implicación real en el sentimiento representado. Es una participación por medio del juego o la ficción. El espectador no emite un juicio moral sobre las acciones representadas y la responsabilidad no está implicada en los acontecimientos.

Cuando se ha tratado de aplicar la lista de los *rasa* a las artes plásticas, ha sido necesario modificarla, pues es evidente que algunos sentimientos interesan muy poco a la iconografía religiosa, como, por ejemplo, lo cómico, mientras que otros sentimientos como el coraje o el sentimiento heroico juegan un papel importante en diversas representaciones mitológicas. Pero, especialmente, falta en esta lista un sentimiento que desempeña un papel fundamental en la iconografía religiosa: el sentimiento de paz *{santa).*

6. Para gustar los *rasa* es preciso salir de sí mismo y elevarse hasta el objeto que se propone en forma estética. Habitualmente, se necesita una educación o una aptitud especial o una larga costumbre. El espectador que va al teatro ha decidido romper con sus preocupaciones individuales. Se convierte en sujeto universal ante un objeto universal y se encuentra junto a otros sujetos que han hecho la misma transferencia de su yo individual a un objeto universal. Todos comulgan con el mismo *rasa.* Lo mismo sucede con el fiel que se acerca al templo para venerar una imagen. Se hace capaz de alzarse al nivel de lo divino.

7. Si la obra no es perfecta o tiene defectos que hacen que la atención se dirija constantemente a particularidades de tiempo y de lugar imposibles de olvidar, o si la estética es tal que obliga constantemente a sumergirse en la vida real, se hace entonces imposible degustar el *rasa.*

En otras palabras, es preciso que la obra de arte sea perfecta. El diagrama de composición o de construcción guía al artista o al imaginero de principio a fin. Pero debe vigilar, en función del sentimiento que desea provocar, por la perfecta conexión *(sambandha)* de todos los elementos y por su correcta integración en la imagen *(VSU* VI).

8. El método por el que el artista tiene conocimiento de la forma que va a expresar es un proceso de identificación. Sujeto y objeto se hacen uno. El sujeto se convierte en el objeto sobre el que se medita. El artista se identifica con la esencia de la escena que quiere representar. Esta identificación le es más fácil e inmediata si posee una disposición adecuada, adquirida en el pasado. El objeto que debe ser representado se le propone en un *dhyána*: fórmula en la que la imagen es descrita en sus rasgos esenciales. Un ejemplo de *dhyána* anterior a toda iconografía religiosa se encuentra en la *Ganapati Upanisad*[19]. «La excelencia de la forma se hace clara en el mismo acto de la meditación *(dhyána)*» *(VSU* 111,14).

En cuanto al fiel, también él deberá identificarse con la esencia de la escena representada mediante un proceso idéntico de identificación, igualmente llamado *dhyána*[20].

V. El sentimiento heroico *(vírarasa)* Y EL SENTIMIENTO DE PAZ *(SÁNTA)*

Los sentimientos dominantes en las artes plásticas religiosas de la India son el sentimiento heroico *(vírarasa)* y el sentimiento de paz *(sánta)*. Una clasificación simple de las imágenes consistiría en dividirlas en imágenes apacibles *(saumya)* e imágenes terribles *(ugra)* *(VSU* III, 1). Esta división reducida a dos *rasa* no significa sin embargo que los otros sentimientos estén ausentes: en ciertas imágenes religiosas puede existir humor o *eros*.

Los sentimientos heroicos se encuentran más a menudo en las imágenes o los muros esculpidos inspirados en temas mitológicos en los que se nos narran las hazañas de los dioses contra las fuerzas demoníacas, por ejemplo, el combate de Narasimha, un *avatára* de Visnu, contra Hiranyakasipu (Boner, 1962, 53-59).

A diferencia de la iconografía religiosa occidental, que remite al fiel a los acontecimientos históricos o transhistóricos — la caída del

19. *Ganapati Upanishad*, trad. de J. Varenne, Paris, 1965, IX-X, pp. 11-12.
20. «Ésta es la razón de que los *vastukaras* (imagineros) afirmen que se trata de una imagen para la meditación *(dhyána rüpa)*»: *VSU* 111,14.

hombre, la pasión de Jesús, etc.—, la iconografía religiosa india sitúa a dioses y héroes en un tiempo mítico, en otras palabras, fuera del tiempo histórico o en el alba de los tiempos históricos. Incluso Rama o Krsna, que historiadores serios estiman vivieron en el alba de la historia, son presentados en realidad como dioses fuera del tiempo, lo que no significa fuera de toda historia. Ellos tienen su historia, la de sus hazañas y sus victorias sobre las fuerzas del mal. La imagen religiosa tiene, pues, por finalidad hacer experimentar a los fieles el sentimiento heroico divino en el modo de *rasa*. La forma terrible de los dioses es una prueba de su poder contra el mal.

La naturaleza misma del *vtrarasa* no es obstáculo para incluirlo entre los sentimientos religiosos. Después de todo, en Bengala las fiestas de la Diosa permiten a los fieles comulgar con el carácter heroico de la DevI, escuchando sus proezas y venerando sus estatuas. Pero la convicción final, sin la que esta dramaturgia sería vana, es la del triunfo del Bien sobre el Mal, la victoria de la Diosa sobre las fuerzas demoníacas. Tanto en la epopeya como en el teatro, toda representación debe tener una conclusión feliz.

El segundo sentimiento, el *sántarasa*, está todavía más presente en las esculturas, la pintura y las miniaturas, si pensamos en la escultura budista o jaina en particular. Corresponde al carácter apacible de personajes religiosos como los ascetas, los dioses vivientes como ascetas, o incluso el Buda: «*santa* o el sentimiento de calma es el sentimiento de tranquilidad y paz interior que aparece cuando se ha comprendido la vanidad de los deseos y se ha contemplado al Ser Supremo» (Mukherjee, 1926). En apoyo de esta definición el autor cita un texto de un poeta del siglo xiv: «¿Cuando vendrá el cuervo a coger sin temor el alimento mendigado, depositado en la palma de mi mano? ¿Cuándo caminaré yo errante por los caminos, vestido con andrajos, ante la mirada de temor, curiosidad y piedad de los que pasan, siendo arrullado en el sueño por la alegría del néctar de una espiritualidad sin artificio?» 21. Es también el sentimiento de quietud que se experimenta al penetrar en una ermita o un templo22.

Es un sentimiento particular en el sentido de que nace gracias a la disciplina espiritual, el yoga o la *bhakti*. No es como los otros *rasa*, que tienen sus correspondencias en los sentimientos espontáneos (*bháva*) experimentados en la vida ordinaria. El *sántarasa* no

21. Texto procedente del *Sahitya darpana*, «El espejo de la composición poética», de Viávanátha, siglo xiv, Bengala.
22. *Ibid.*, p. 50.

tiene correspondencia en la vida corriente de los hombres, vida que es siempre agitada e inquieta. En estas condiciones, se comprende que los autores indios hayan mostrado una cierta reticencia a la hora de reconocer un *rasa* en el sentimiento de paz, puesto que no depende de una causa exterior, implica un perfecto equilibrio del espíritu y se caracteriza, al contrario, por la ausencia de todos los demás *rasa*. Un autor del siglo x, Dhanañjaya, dice que se trata de un estado negativo más que positivo. Visvanátha (siglo xiv), ya citado anteriormente, esquiva la dificultad afirmando que ese sentimiento responde a un estado del espíritu a punto de liberarse, pero todavía no absorbido definitivamente por lo divino[23].

Cabe también preguntar si el hecho de experimentarlo en tanto que *rasa*, en otras palabras, en un plano meramente estético, no le quita su carácter esencial, que es el de paz. Se puede perfectamente entrar en una ermita, un templo o una iglesia, admirar su estructura o su iconografía, apreciarla con calma, y permanecer indiferente en el plano religioso. Pero también se puede experimentar este *rasa* de manera más profunda, dejando que simbolicen entre sí los estados anímicos provocados por la imagen o los lugares sagrados. «El *santarasa* no es como los otros *rasa* que no hacen sino enriquecernos, ensanchando nuestra imaginación, afinando nuestra sensibilidad... No exige, como los otros *rasa*, una suspensión del juicio y una identificación momentánea de las diferentes emociones. Significa un vuelco completo de nuestra personalidad, lo que los budistas llaman *parávrtti* (vuelco completo)» [24].

Es igualmente necesario tener en cuenta el actual contexto moderno: «En verdad, para ser capaz de disfrutar de este sentimiento (*sántarasa*), es preciso ser religioso. Tal era, al menos, el punto de vista indio. Hoy es perfectamente posible emocionarse con un espectáculo religioso sin experimentar los sentimientos religiosos más elementales» [25]. Muchas personas pueden entrar en una iglesia o templo sin experimentar ningún sentimiento religioso, mientras que otros, con una menor formación en el plano cultural, responden al simbolismo del templo[26].

23. Jadunath Sinha, *Indian Psychology* II, Calcutta, 1961, «Emotion and Will», pp. 307-315.

24. A. K. Coomaraswamy, «Transformation, Regeneration, Anagogy», en *Festschrift Ernst Winternitz*, 1933.

25. J. L. Masson y M. V. Patwardan, *Sántarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Poona, 1969, p. 123 y nota 1.

26. Cf. la anécdota referida por Christoph Schônborn en la que un joven de origen indio tiene un comportamiento religioso en una catedral, mientras que, al mismo tiempo, los turistas tienen un comportamiento banal y secularizado. «Le temple comme lieu maternel de l'Église»: *La Maison-Dieu* 169 (1987), p. 26.

El ideal sería que la estética llevara a la mística, a lo religioso, al desapego, que la representación suscitase la conversión, que la imagen «apacible» diera lugar a la verdadera paz, y que la imagen del «sentimiento heroico» provocase en la vida cotidiana la voluntad de vencer el mal. Si no se llega hasta ahí, podemos aspirar de todos modos a que nos proporcione, al menos, un aroma o una anticipación de su sabor.

El debate sobre el particular estatuto del *santarasa* entre los distintos *rasa* proviene en el fondo de que algunos críticos literarios o artísticos estaban dispuestos, como Abhinavagupta, a simbolizar con la imagen religiosa hasta el punto de que su visión les llevaba a experimentar un sentimiento religioso que integraban en el *santarasa,* mientras que otros, más secularizados, no sentían nada especial ante una imagen «*santa*», sino un sentimiento «estético» de paz.

Lo que está claro es que hoy somos más sofisticados que en tiempos pasados. Es todavía más difícil acceder a la verdadera experiencia del *santarasa* o del *virarasa.* Si ésta tuviera lugar, nuestras vidas podrían verse transformadas.

VI. La meditación sobre la imagen como símbolo

La meditación más común y menos sofisticada sobre la imagen es, sin duda, la del *upásaka,* «aquel que se acerca con respeto» a la imagen. Se le llama *dhyana* si se insiste en el aspecto de recogimiento y contemplación que llevan a la intuición, y *pratika upasana* si se enfatiza más su dimensión simbólica. El aspecto afectivo de la *bhakti* no está ausente en ella y el aspecto estético está más marcado que en otras experiencias comparables. El aspecto simbólico es también especialmente relevante (Lacombe, 1937, 354, n. 4; 364, n. 2).

Descartamos aquí otras formas de meditación: la meditación tántrica en la imagen que se practica sin intención estética y en la que vanamente buscaríamos un eco de sentimientos estéticos que debieran ser experimentados o desarrollados[11], pues todo en ella es vivido en función de un «logro» u «objetivo» *(sádhana).*

En cuanto a la veneración de las imágenes rurales (*gramyamürti*),[2]

27. Sobre las relaciones entre Tantra y estética, cf. Ajit Mookerjee, «Tantra Art in search of Life Divine», en *Indian Aesthetics and Art Activity. Proceedings of a Seminar,* Simla, 1968, PP- 55-69 y debate pp. 293-294.

merecería ciertamente un estudio desde el punto de vista sociológico o folklórico, pero, además de que necesitaría de largas investigaciones, sería sin duda poco provechoso desde el punto de vista estético, al menos si damos crédito al juicio de Pippaláda, que declara que «la razón por la que las imágenes rurales son desagradables u horrorosas (*aparñpa*) es la falta total de habilidad en el manejo de los cinceles y que son los *kukkutikas* (habitantes de los bosques) y no los brahmanes quienes hacen la *püjá* a dichas imágenes» *(VSU* III,5). Esta cita tiene la ventaja de recordarnos que *rüpa,* la forma o la imagen, tiene por sí misma un sentido estético, pues significa también belleza. En el *Silparatna,* las imágenes rurales constituyen la última categoría de las imágenes[28].

Sólo las imágenes sáttvicas *(sattvikarüpa)* son susceptibles de llevar al fiel a la unión *(sayujyam)* con lo divino *(VSU* VI, 19). Tales son, por ejemplo, las imágenes que se encuentran en las *mürtisálas* (salas de imágenes, templos excavados) de Ellorá, Bádáml y Mahábalipuram, que eran ofrecidas por los príncipes para la meditación de los *tapasvin* (ascetas) y sobre las que Alice Boner ha reflexionado detenidamente.

La belleza de la imagen es importante. Se nos dice, en efecto, que la belleza *(saubhagya)* de la imagen produce en quien medita un estado de espíritu *(bhava)* favorable a la meditación *(Kena Upanisad* 11,1). Belleza y contemplación se corresponden.

La principal ventaja de la imagen sagrada es la de proponer un objeto a la vista y, lo que es más importante, un objeto que no está al margen de lo sagrado, sino que forma parte de ello. La imagen responde al deseo profundo expresado en la *Kena Upanisad,* que era el de ver «la forma de Brahmán» *(brahmanorñpam) (Kena Upanisad* 11,1). Tal imagen es «Brahmán que tiene forma» *(brahmán rñpavat*), según la expresión de la *VSU* (IV,3), o es incluso el *pratyaksa brahmán,* «Brahmán que se ofrece a la vista» (en una imagen) *(Ganapati Upanisad* 1,1).

Una de las objeciones dirigidas a quienes meditan sobre una imagen es que, en razón misma de la presencia de la forma o la imagen, no se liberan de la dualidad y, por tanto, no se liberan en absoluto. La *VSU* utiliza el lenguaje característico de las Upanisad para refutar esta afirmación, diciendo: «Allí donde existe dualidad con otros, tiene lugar un conocimiento *(jñána)* firme *(niscita)* del otro, y esto es claramente la Verdad *(satyam).* Uno ve al otro, uno siente al otro, uno habla al otro, uno escucha al otro, uno piensa al otro, uno

28. *Silparatnakosa*, «El Tesoro de la Arquitectura», tratado de fecha indeterminada.

conoce verdaderamente al otro. Allí donde el otro no existe, aquel que ve eso ¿cómo y por qué podría conocer?» (*VSU* IV,2). «La cita de las Upanisad se ha modificado para servir de apoyo a una postura filosófica contraria. Mientras las Upanisad establecen el *advaita*, ln *VSU* defiende la dualidad (*dvaita*), necesaria para demostrar la importancia de la forma y la visión» (*VSU*, cit., p. 117).

«El Brahmán tiene, pues, dos aspectos» (*VSU* IV,3). «La razón por la que el Absoluto tiene dos aspectos —es a la vez *nirguna* (sin cualidades) y *saguna* (con cualidades)— es que si Brahmán fuera únicamente *nirguna* no habría lugar para el mundo de las formas» (*VSU* IV). No existiría ni manifestación del Absoluto en su creación, ni devoción hacia las manifestaciones de lo divino.

La convicción que anima todo el *silpa*, y por la que sabemos que los *silpin* debieron luchar paso a paso para liberarse de los límites demasiado estrechos de la concepción védica, se expresa en una frase: «Lo que en otro tiempo se obtenía por la Palabra (*vác*), se obtiene a partir de ahora mediante la forma (*rüpa*), obtenida ésta misma por la Palabra del Conocimiento Supremo» (*VSU* IV). La última parte de la frase nos recuerda de qué manera la imagen, la forma, se insertan en el Veda: es, en efecto, apoyándose en las palabras formuladas antes de ellos como los imagineros hacen sus imágenes.

En otro tiempo el ser humano que había recurrido a la Palabra védica esperaba obtener el disfrute de los bienes de este mundo o del otro, pero también y sobre todo la liberación (*moksa*). La *VSU* asigna a las imágenes la función de favorecer en la persona que medita la fe (*sraddhá*), la devoción firme (*nisthá*) y el saber profundo que conducen a la liberación (*moksa*) (*VSU* 1,5).

No es fácil fijar las etapas de la meditación (*upasana*), pues ésta no se desarrolla en un marco estrecho como el impuesto en la liturgia tántrica de la *sadhana*[29].

Lo que no parece descartable en principio es un cierto culto, una cierta liturgia de veneración de la imagen. Pero esto no forma parte, en sentido estricto, de la meditación.

Para hablar más directamente de *dhyana*, una vez en contacto con la imagen, se trata, según parece, de dejarse impregnar por las líneas generales de la imagen. La razón que nos permite pensar así es la comparación que se establece entre la actividad del *silpin* y la del *botar* (oficiante que hace las libaciones) de la liturgia védica. Esta se desarrolla en varias etapas: las libaciones (*ahüti*) realizadas

29. L. Finot, «Manuscrits sanscrits de sadhanas retrouvés en China»: *Journal Asiatiaue* 225 (1934), pp. 1-36. *

en el momento del sacrificio. La llegada de la lluvia indica que el sacrificio ha obtenido su primer resultado. El alimento será el resultado final, pues las plantas crecerán.

Ahora bien, cuando el *silpin* traza las líneas del *kbilapañjara* (diagrama de composición) sobre la piedra, es comparado al *botar* que hace sus libaciones. Sabemos, por lo dicho anteriormente, que de este diagrama de composición depende el carácter (*bhava)* de la obra o, si se quiere, su sentimiento dominante *(VSU*III,2). Lo hace, sin duda, pensando en el que mirará la imagen, para que éste a su vez experimente el *bhava* de la misma. Cuando esto se produce, el resultado obtenido, el *dhyanabhava,* es comparado a la lluvia de la liturgia védica *(VSU* 11,21). En cuanto al resultado final buscado por unos y otros, en el caso de la liturgia védica se trata del alimento nacido de la lluvia, y en el caso de la meditación sobre una ima gen, de la absorción *(laya)* en lo divino.

Quienes visitan los museos (que son también salas de imágenes) pueden vivir una experiencia análoga a la de la meditación si, antes incluso de saber lo que una determinada pintura representa, son impactados por el carácter global de la obra de arte vista desde lejos y antes de cualquier análisis. El *kbilapañjara* que Pippalada se toma tanto cuidado en explicarnos contiene en sí mismo, como una promesa, la sensación que podrá sentir el meditante si se deja absorber por las líneas generales de la imagen.

No es sólo una impresión global de lo sagrado lo que debe experimentar el meditante. Debe también, gracias al detalle de las imágenes, captar la totalidad de su simbolismo. Los estudios realizados y publicados en Occidente acerca del significado de las imágenes son muy valiosos pero también incompletos. Insisten, en efecto, en el simbolismo de las posturas *(asana),* de los gestos (;*mudrá*), los rasgos del rostro y las expresiones. Ponen de manifiesto el simbolismo de las armas y los emblemas que las divinidades tienen en sus manos, el de los vestidos y los ornamentos. La clarificación de todo este simbolismo es de un gran valor.

De lo que a menudo adolecen estas descripciones es de la explicación de la forma en que opera este simbolismo en el interior del *dhyána* o de la *prattka-upasana.* El proceso consiste en la identificación *(upamana)* de la imagen con la divinidad *(upameya).* En el ámbito profano, este proceso se describe en los tratados de lógica30; consiste en reconocer en un ser o en un objeto que se ve por

30. *El compedio de los temas (Tarka Samgraha) d'Annambhatta*, traducido y comentado por A. Foucher, París, 1949, pp. 148-151.

vez primera aquello de lo que hablamos anteriormente. Es un medio válido de conocimiento, un *pramána*. En el caso de la imagen sagrada, el *upamána* no es otra cosa que su fuerza simbólica, capaz de llevar al fiel hasta el conocimiento verdadero de lo divino. Ahora bien, aquí es el artista el que ha debido utilizar el lenguaje de las formas para expresar sus propios sentimientos (*bháva)* y sus experiencias *(anubháva)* al contacto con lo divino.

Es preciso comprender bien que, en el conocimiento védico, el lenguaje de las formas no naturales del arte no había sido nunca explorado. Existían dos categorías: lo visible y lo invisible, no pudiendo servir lo primero para evocar lo segundo, salvo en casos límites, como el de la luz interior o el de la luz que está más allá del cielo. Sin duda existía también correspondencia entre las diversas partes del universo, pero cuando se trataba de llegar a *Brahmán* era necesaria una conversión total de la inteligencia: *neti, neti* (ni así, ni así...). Ahora bien, al abrirse al lenguaje de las formas, los indios exploraron progresivamente la fuerza de los símbolos. El artista utiliza, por tanto, todo un pasado de investigaciones, y pide al que contempla las imágenes hechas por él que confíe en el valor simbólico de la imagen en todos sus detalles.

El *upasaka* hace que el símbolo sea operativo. Para él se realiza verdaderamente lo que se dice en los tratados de lógica: «la identificación es la causa eficiente del conocimiento identificado»31. Gracias a la fuerza simbólica de la imagen, puede elevarse a un conocimiento superior que le permite decir: «eso es *Brahmán*, eso es el Absoluto», y ello en y mediante la divinidad en la que medita.

El *pratika-upasana* es, por consiguiente, una forma de meditación que evita a la vez la idolatría y el politeísmo. Desde la perspectiva del *Vedánta*, «conviene [...] evitar que el culto a los dioses se fije en una adoración politeísta. Sin duda es ésta la razón por la que las *Upanisad* prescriben considerar a cada deidad particular como si fuera el mismo *Brahmán*. Y Sañkara precisa a su vez, a fin de salvaguardar la transcendencia del Absoluto, que las divinidades deben ser adoradas como si fueran *Brahmán*, pero *Brahmán* no debe ser adorado como si fuera esas divinidades, como si estuviera absorbido en ellas. Desde este punto de vista, las meditaciones no llevan únicamente a las *devatá*, sino también, aunque indirectamente, al *Brahmán* a través de la *devatá* tomada como símbolo» (Lacombe,* *1937*, 354). El autor añade en nota: «por eso se dice que estas meditaciones son simbólicas: *pratika-upasana*». Éste es exactamente el caso

31. *Ibid.,p.* 149: *upamiti-karanam upamanam.*

de la meditación sobre las imágenes, con la diferencia de que la visualización interior es reemplazada por la contemplación de la imagen.

Conclusión

La perspectiva desde la que hemos tratado de abordar lo sagrado y la estética en el arte de la India nos ha permitido, en primer lugar, constatar que se trata de un aspecto particularmente apropiado para entrar en la cultura y la religión de la India. El problema de la forma de lo sagrado es esencial, como esencial es, en la India, el problema del arte sagrado.

En el pensamiento indio existe continuidad entre el arte y el mundo, entendido éste en el sentido de «cosmos». Sin duda, las formas creadas por el artista se reconocen como «no naturales», artificiales podríamos decir. Pero el proceso por el que el artista llega a realizar su propia creación es idéntico al que el mismo Prajapati, o su substituto, Visvakarman, pudo utilizar en la creación del mundo. Lo que significa que el mismo mundo es resultado de un arte, de una *maya*.

Esto nos obliga a plantearnos un dilema: Podemos tomarnos en serio las aspiraciones del arte como aspiraciones del mundo, y reconocer una entidad ontologica a la búsqueda del Absoluto en la forma y una entidad ontologica a lo real, haciendo de la historia humana una historia verdadera, capital para el hombre, y del mundo una realidad creada con un peso ontològico que procede del Creador; o bien, por el contrario, podemos no reconocer la densidad ontologica de lo real y asimilar el mundo a un teatro en el que los actores o los artistas comunican a otros seres humanos sentimientos estéticos pasajeros.

Bibliografîa

Boner, A., *Principles of composition in Hindu Sculptuve. Cave emple Period*, Brill, Leiden, 1962.

Bose, P. N., *Principles of Indian Silpasästra*, Lahore, 1926.

Coomaraswamy, A. K., *The transformation of Nature in Art*, New York, reed. 1956.

Dasgupta, S., *Fundamentals of Indian Art*, Bombay, 21962.

Delahoutre, M., «Originalité de l'Art Indien»: *Cahier de Perspectives Asiennes*, Neuilly Sur Seine.

Foucher, A., *Vart gréco-bouddhique du Gandhara*, 3 vols., Paris, 1905-1922; *La vie du Buddha d'après les textes et les monuments de l'Inde* Paris, 1949.

Kramrisch, S., *The Hindu Temple*, 2 vols., Calcutta, 1946; «The Superstructure of the Hindu Temple»: *Journal of Indian Society of Oriental Art* 12 (1944), pp. 175-207.

Lacombe, O., *L'Absolu selon le Vedanta*, Paris, 1937.

Masson-Oursel, P., «L'esthétique indienne»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1936).

Mukherjee, S. C., *Le Rasa*, Paris, 1926.

Renou, L., *L'Inde fondamentale*, Paris, 1978.

Tagore, A., *Sadanga ou les six canons de la peinture hindoue*, trad. A. Karpelès, Paris, 1922.

Vâstu Sütra Upanisad. The Essence of Form in Sacred Art, texto sánscrito; traducción al inglés y notas, A. Boner, S. Rath Sarmâ, B. Baumerï M. Banarsidass, Delhi, 1982 21986.

Zimmer, H., *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Paris, 1951.

Todas estas obras han sido abundantemente utilizadas en este capítulo y citadas con frecuencia, sobre todo la *VSU*, que permite acceder a una visión tradicional sobre el *silpa* a partir de los propios artistas.

Tercera parte

EL IRÁN ANTIGUO

Capítulo 4

EL IRÁN ANTIGUO Y EL ZOROASTRISMO

Gherardo Gnoli

I. Nociones generales

El zoroastrismo es la más antigua de las religiones vivas fundadas por un profeta de cuya historicidad no se puede dudar. A veces se la llama *parsismo* por el nombre de los descendientes de las antiguas comunidades zoroástricas que emigraron a la India tras la conquista árabe de Persia: los *parsis,* o «persas» (en inglés *Farsees* o *Parsis).* Sin embargo, el uso de este término es impropio, ya que el zoroastrismo no se limita, en la época moderna y en nuestros mismos días, a las comunidades zoroástricas de la India o de Paquistán; ha seguido siendo durante siglos y sin interrupción una fe viva también en algunas comunidades de Irán.

El zoroastrismo debe su nombre al de su profeta *Zarathustra,* conocido en occidente bajo formas derivadas de las griegas *Zoroastres, Zoroaster,* etc., además de bajo su verdadero nombre redescubierto por la filología irania y a veces también usado fuera de los estudios especializados como en el caso del *Zarathustra* de Nietzsche. La etimología del nombre es incierta[1]. Pero a esta religión se la conoce también por otro nombre: *mazdeísmo.* Este nombre aparece sobre todo en la literatura científica, no en referencia al nombre del profeta sino al de su dios: *Ahura Mazda,* literalmente «Señor Sabio» o «Señor Sabiduría»[2]. Puesto que no podemos estar total-

1. Cf. M. Mayrhofer, *Die avestischen Namen,* Iranisches Personennamenbuch I, 1, Wien, 1977, pp. 105 s.

2. Véase, entre otros, F. B. J. Kuiper, «Ahura Mazda "Lord Wisdom"?»: *Indo-Iranian Journal* 18 (1076), pp. 25-42.

mente seguros de que Ahura Mazda fuese una divinidad exclusivamente unida a la predicación de Zoroastro —aunque en realidad haya buena razones a favor de esta tesis—, sería preferible usar el primero de estos nombres: «mazdeísmo», pues nos haría suponer que, ya antes de Zoroastro y de su obra «reformadora» de la antigua religión irania, existió una religión «mazdea». Ahora bien, puesto que en las páginas siguientes consideramos el zoroastrismo y el mazdeísmo como sinónimos, es mejor escoger el primero de estos nombres para evitar cualquier equívoco.

El zoroastrismo es una religión que en sus rasgos esenciales se remonta al tercer milenio y, según algunos investigadores, aún más allá. Aunque sea cierta su historicidad, no es fácil determinar con precisión absoluta la cronología de la figura de Zoroastro. Incluso no es segura la misma patria del profeta dentro del vasto mundo del Irán del primer milenio a.C. Lo más que se puede afirmar con cierto grado de verosimilitud es que vivió entre los siglos X y VII en una región irania oriental, quizá en el Sistan. Las fuentes no nos permiten ser más precisos[3].

Tras un primer período, que comienza entre los siglos X y IX a.C., o, según algunos, en el siglo VII, el zoroastrismo se convirtió en la religión de la dinastía aqueménida durante el primer imperio persa (siglos VI-IV a.C.). El primer rey de esta dinastía al que con gran probabilidad se le puede considerar zoroastriano fue Darío I (522-486 a.C.). Tras las conquistas de Alejando Magno, que supusieron una drástica ruptura en la continuidad de la tradición, y el período siguiente de la dinastía de los seléucidas, el zoroastrismo volvió a ocupar un puesto de relativa preeminencia bajo la dinastía de los arsácidas en el imperio de los partos (siglos II a.C.-III d.C.) conviviendo con las otras religiones en un período caracterizado por fuertes tendencias sincretistas. Finalmente se convirtió en la religión oficial del nuevo imperio persa de la de la dinastía de los sasánidas (siglos III-VII d.C.). A este último período se remonta gran parte de su acervo material y ritual, la codificación de un canon de las Escrituras y la redacción del Avesta, la organización de una iglesia zoroastriana propiamente dicha con su rígida jerarquía. El zoroastrismo, definido como la «Buena Religión» por antonomasia, asumió entonces los caracteres de una fe tradicional, ligada a la nación irania. «Irán» —una idea que hasta en su valor político nació precisamente con la dinastía sasánida en el segundo cuarto del siglo III d.C.[4] y

3. Véase G. Gnoli, *The Idea of Iran. An Essay on its Origin,* Roma, 1989, pp. 65 ss.
4. Cf. *ibid.,* pp. 129 ss.

«religión» se hicieron sinónimos. El período sasánida fue el período «nacionalista» de la religión fundada por Zarathustra unos mil o más años antes.

Con la conquista árabe del imperio sasánida, hacia finales de la primera mitad del siglo vil d.C., el zoroastrismo empezó a vivir su existencia de religión minoritaria, circunscrita a las comunidades sobre las que, especialmente en la provincia del Fars, la Persia propiamente dicha continuó ejerciendo la autoridad del sacerdocio zoroastriano de los magos, *móbad*. El zoroastrismo siguió siendo relativamente fuerte durante los primeros siglos de la dominación árabe, para decaer rápidamente tras un nuevo florecimiento de las antiguas tradiciones, sobre todo en el siglo IX; florecimiento que se distinguió por una intensa actividad literaria que nos dejó abundantes frutos, casi siempre de tema religioso, en lengua pahlevi (el medopersa de los textos zoroástricos).

La represión de los nuevos dominadores y la fuerza de persuasión del islam redujeron el zoroastrismo iranio a un completo aislamiento político y cultural, y determinaron la salida del Irán hacia la India de buena parte de la comunidad zoroastriana que quedaba; se dirigieron primero hacia el Gujarat y después, sobre todo en los siglos xvii-xviii, hacia Bombay. Así comenzó el zoroastrismo indio, o parsismo. Mientras tanto, las comunidades zoroastrianas que quedaron en el Irán islamizado, al principio particularmente numerosas en toda la provincia del Fars, se concentraron en las regiones de Yazd y Kerman, hasta que hace poco fue tomando consistencia también en Teherán una comunidad relativamente numerosa.

Las características esenciales del zoroastrismo son la veneración de un dios supremo, Ahura Mazda u *Obrmazd* (la primera es la forma avéstica del nombre y la segunda la pahlevi), dios creador, omnisciente, guardián del orden cósmico y de la verdad *(Asa),* en la cima de una jerarquía de entidades entre divinas y angélicas *(yazata),* enemigo implacable de las potencias malignas y destructivas y del príncipe de las tinieblas, *Angra Mainyu* o *Ahrimán* (la primera es la forma avéstica y la segunda la pahlevi), y, como consecuencia, la lucha sin cuartel entre las fuerzas del bien contra las del mal, tanto en el plano ético como en el ritual, en un dualismo que domina totalmente la concepción del mundo y de la vida. El dualismo zoroástrico es, pues, a la vez metafísico y ético y no hay duda de que constituye el rasgo más original y distintivo de la enseñanza del profeta. En todos los períodos de su larga historia, el comportamiento de la fe zoroástrica se ha ajustado a la regla tradicional,

común a la India y a Irán, de «buenos pensamientos, buenas palabras y buenas acciones» 5.

En esta norma tenemos que ver una relación de causa y efecto. Sólo así se puede comprender el valor del rito y de la liturgia del sacrificio en la tradición zoroástrica. Los buenos pensamientos están en el origen de las buenas palabras y éstas, junto con aquéllos, de las buenas acciones. Por eso la duda anula la eficacia del sacrificio6 y — en referencia al mito de Zurván que en el momento de sacrificar dudó y de su duda nació Ahrimán antes que Ohrmazd— de algún modo la invierte con resultados contrarios a los esperados. El rito y el sacrificio deben, pues, basarse en la convicción absoluta de su eficacia, y su verdadero objetivo ha de ser pensar según la verdad y la justicia. Si se ejecutan escrupulosamente según las normas tradicionales, se obtendrá con ellos el fin previsto en la guerra sin cuartel contra las potencias malignas que acechan contra la pureza del hombre y de la naturaleza y que obnubilan la inteligencia. El hombre que sigue la voluntad de Ahura Mazda es el soldado de esta guerra, que se concluirá ineluctablemente con el triunfo del bien sobre el mal.

El elemento principal del culto zoroástrico es el fuego como símbolo viviente de la eterna fuerza divina. Pero el valor del fuego es en cierta medida sobrenatural: no es sólo un símbolo o una epifanía del poder divino y de la energía vital, sino también una especie de ángel, de acuerdo con una tendencia a la angelización que ha sido una característica constante y profundamente significativa de todo el pensamiento religioso iranio. Las acusaciones que se han hecho muchas veces a los zoroastrianos de ser adoradores torpes y primitivos de un elemento o de un fenómeno natural eran, por tanto, tendenciosas y superficiales. El fuego que se guarda en los lugares de culto sin que nunca se apague es el símbolo y la manifestación del poder eterno de Ahura Mazda, de la fuerza de la vida sobre la muerte, de la luz de lá inteligencia que aniquila la oscura ignorancia.

El zoroastrismo enseña que existe una vida ultraterrena. El hombre que ha obrado bien en esta vida puede esperar legítimamente una existencia mejor después de la muerte. Una vez superadas las

5. Cf. B. Schlerath, *Gedanke, Wort und Werke im Veda und im Awesta,* en *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Herrmann Günter zur 25. Wiederkehr seines Todestages am 23. April 1973,* Innsbruck, 1974, pp. 201-221.

6. Cf. J. de Menasce, «Reflexions sur Zurvan», en *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh,* London, 1962, pp. 182-188.

difíciles pruebas que esperan a las almas más allá en el inmediato *postmortem* —en el que por otro lado las asiste la comunidad de los fieles con los ritos apropiados—, ese hombre podrá ascender a los cielos. Los vivos seguirán venerando las almas de los justos difuntos según una compleja concepción de la muerte que se refleja en una práctica ritual específica. El zoroastrismo acentúa fuertemente el juicio individual de las almas y subraya con excepcional energía la creencia en el paraíso y en el infierno, además de en una existencia intermedia, en la resurrección y en el juicio final, que pondrá término a esta fase de nuestra existencia, caracterizada por la mezcla del bien y del mal, a causa del ataque de Ahrimán y de las potencias malignas al mundo y a la vida que creó Ahura Mazda. Comenzará después una nueva existencia en la que el bien se impondrá sobre el mal. Según la doctrina zoroástrica, la historia del mundo y de la creación se divide en tres grandes períodos: el original y perfecto; el presente, en el que se inserta el poder del mal que contamina y corrompe; y el futuro, en el que Ahura Mazda ya no sufrirá más los ataques de Ahrimán: se restaurará plenamente el bien en todos sus aspectos y diversidad de valores y la luz de la verdad iluminará la inteligencia de los hombres que hayan seguido con devoción y valentía la verdad que les reveló Zarathustra.

II. La tradición religiosa y el Avesta

Sabemos por un testimonio del siglo m d.C. que el clero zoroastriano poseía libros que ponía bajo la autoridad de Zarathustra, aunque él no los había escrito. Este testimonio es excepcional: se trata de Mani, el otro gran profeta de una fe dualista, iranio por nacimiento y ecléctico y cosmopolita por espíritu y cultura. Mani acusaba a ese clero de haber tergiversado y traicionado las enseñanzas del Mensajero que había revelado la verdad a los persas, exactamente lo mismo que habían hecho los discípulos de Buda y de Jesús, los otros dos Mensajeros de la verdad para Occidente y para la India. En efecto, Zarathustra, Buda y Jesús[7] no pusieron por escrito sus enseñanzas, lo que había posibilitado alteraciones más o menos intencionadas e interpretaciones torcidas. Por eso Mani, precisa-

7. Sobre el testimonio de Mani, basado en fuentes directas e indirectas, véase el excelente estudio de M. Tardieu, «La diffusion du Buddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un kephalaion manichéen inédit»: *Studia Iranica* 17 (1988), pp. 153-182; en las pp. 162 s., nota 18, se encontrará la bibliografía necesaria.

mente para evitar malentendidos y traiciones, había decidido escribir él mismo los textos fundamentales de la nueva doctrina universal, heredera de la de los otros grandes enviados del pasado, que habían sido válidas cada una para una sola parte del mundo.

El testimonio de Mani es de una importancia extraordinaria para la historia del zoroastrismo y para la comprensión de una actitud de fondo de las comunidades y de los fieles zoroastrianos en los primeros siglos de nuestra era. En primer lugar, certifica que ya en el siglo III d.C., es decir, en torno a un siglo antes de la primera redacción del Avesta sasánida, probablemente ocurrida bajo el reino de Shapur (309-379), existían libros que se ponían bajo la autoridad de Zarathustra, garantizada por el clero de los *móbad* y *herbad*, es decir, de los sacerdotes y doctores de la ley religiosa que reclamaban para ellos un estrecho monopolio. En segundo lugar, denuncia la existencia de una ruptura profunda y radical en la trasmisión y en la continuidad de la tradición: la literatura zoroástrica elogia el valor de la tradición oral, mientras que Mani pone en duda la fidelidad a la enseñanza del fundador, y no tanto —adviértase bien— por desconfiar de la memoria (la memorización de los textos sagrados era uno de los deberes del joven sacerdote) cuanto por dudar de la autenticidad de lo que tan fielmente se transmitía.

Así, este testimonio da una explicación, hace diecisiete siglos, de un fenómeno todavía presente en el zoroastrismo contemporáneo: el esfuerzo constante, casi la angustia, de querer siempre, en cada problema doctrinal o ritual, reconstruir todos los eslabones de una continuidad que es la única que puede garantizar la validez de las opciones y de las prácticas actuales. En el zoroastrismo, quizá más que otras religiones, ha sido siempre muy viva la búsqueda de una marca de autenticidad y la codificación de una ortodoxia que trasciende de un modo quizá muy ingenuo cualquier perspectiva histórica. Es natural que tal actitud no habría tenido razón de afirmarse si en realidad no se hubiera dado en un período concreto de la historia un corte de la tradición, independientemente de cualquier juicio de valor sobre los contenidos de esta o de aquella doctrina religiosa o sobre la validez y eficacia de esta o de aquella práctica ritual. En el fondo de una mentalidad de perfil tan conservador, que caracteriza casi dos mil años de la historia zoroástrica, desde las inscripciones de la época sasánida en el siglo III —por ejemplo, las proclamaciones del gran sacerdote Kerdir— hasta las controversias recientes de las comunidades parsis, se encuentra en realidad la tragedia de una tradición rota, no por la llegada del islam sino por la caída del primer imperio persa a manos de Alejandro Magno. No

es una casualidad que la tradición zoroástrica haya demonizado al macedonio. La fortuna legendaria de su figura y de su fama en Irán tiene orígenes extranjeros, primero en la cultura helenística y después en la islámica. Pero para los zoroastrianos ha sido siempre un agente maldito de iniquidad, destructor de la realeza legítima y enemigo de la Buena Religión, que echó al fuego al Avesta y asesinó al clero y los fieles[8].

La ruptura de la tradición ocurrida con la conquista de Irán por Alejandro Magno y la ausencia en la antigua cultura irania de un arte de la escritura propiamente dicho, como se ve tanto por las sucesivas adopciones de difíciles sistemas de escritura de origen extranjero, que los escribas profesionales adaptaron trabajosamente a las exigencias de las lenguas iranias, como por la relativa escasez del material epigráfico tanto monumental como de uso corriente, son los dos grandes obstáculos para una reconstrucción de la religión del Irán en el período pre-helenístico en lo concerniente a los aspectos doctrinales y su desarrollo histórico. Las únicas fuentes primarias, indígenas, que se pueden datar en ese período se reducen a las inscripciones monumentales de los reyes de las dinastía aqueménida, en particular de Darío I (522-486 a.C.), de su hijo Jerjes (486-465) y de Artajerjes II (404-359), a veces escritas en varias versiones, persa antiguo, babilonio y elamita. Esas inscripciones muestran que, al menos a partir de Darío I, los aqueménidas fueron a su modo zoroastrianos. La comparación de la terminología religiosa de estas inscripciones con el Avesta, la exaltación de Ahura Mazda como dios creador del cielo, de esta tierra y de la felicidad del hombre, el valor de *Arta* (en persa antiguo; en avéstico *Asa)* como verdad, orden y justicia universales e individuales, la condena de la Mentira *(Drauga)* y de los falsos dioses *(daiva),* son todos elementos de una atmósfera y de una mentalidad religiosas que tienen su punto de referencia natural en la visión del mundo que preside el mensaje de Zarathustra[9].

Pero estas fuentes, que tienen la ventaja de poderse datar dentro de algunos espacios de tiempo conocidos, tienen un origen y finalidad marcados por la política; es decir, no nacen como textos religiosos. Y en realidad, por lo que sabemos, el uso de la lengua escrita

8. Cf. G. Gnoli, *The Idea of Iran...,* p. 124 y nota 27.

9. Sobre la religion de los aqueménidas, véase en particular J. Duchesne-Guillemin, *La religion des Achéménides,* en *Beiträge zur Achämenidengeschichte,* Wiesbaden, 1972, pp. 59-82; Cl. Herrenschmidt, «La religion des Achéménides: état de la question»: *Studia Iranica* 9 (1980), pp. 325-339; G. Gnoli, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France,* Paris, 1985, pp. 53-72.

se limitó a la documentación oficial de los textos celebrativos, conmemorativos y monumentales, o bien a la praxis administrativa del imperio, para la que se empleaba la lengua franca de la época, el arameo, llamado precisamente «arameo del imperio», que podía utilizarse en el material del papiro. El Avesta, sin duda al menos en parte más antiguo que las inscripciones aqueménidas, no se ponía por escrito, sino que se encomendaba a la memoria de las generaciones. Esto hace que, aun siendo la fuente principal para el estudio del zoroastrismo, sea difícil de datar en términos de cronología absoluta. Y por ese mismo motivo ocurre que sus fuentes secundarias, extranjeras, sobre todo judías y griegas, acaban por asumir una notable importancia para la reconstrucción histórica e histórico-religiosa del Irán aqueménida.

Algunos pasajes bíblicos, desde el Déutero-Isaías hasta los libros de los Reyes, de Esdras y Nehemías, de Ester, Daniel, y luego Heródoto y Teopompo, Plutarco, Eudemo de Rodas, Damascio, el mismo Estrabón y tantos otros autores clásicos aportan informaciones preciosas sobre la religión persa, más o menos elaboradas y directas. Mientras la Biblia da importantes noticias sobre las buenas relaciones que habían entablado con el pueblo de Israel los nuevos dominadores del imperio supranacional, desde Ciro el Grande a Darío I y otros, así como sobre elementos significativos de una influencia de las concepciones religiosas iranias en el judaismo postexílico, desde la angeología al dualismo y a la escatología[10], las fuentes griegas nos aportan, en Heródoto, un importante testimonio sobre las creencias y los usos cultuales de los persas, y ante todo sobre la figura de Zoroastro como un sabio, conocedor de los secretos del cielo y de la tierra, un psicagogo, vidente, taumaturgo, astrólogo, fundador de la escuela de los *magoi* y de una cadena de sabios que tenía como objetivo la «magia» como «culto de los dioses»[11]. Heródoto da además una información en extremo importante y precisa sobre el sincretismo iranio-mesopotámico o iraniosemita en la época aqueménida. Se refiere a la difusión del culto de la gran diosa Anahita, una Afrodita Urania, que caracterizará la religiosidad irania durante casi un milenio, por influencia «asiria» y «árabe»[12], y que, como sabemos gracias a un testimonio de Beroso[13], fue particularmente fuerte en el reinado de Artajerjes II.

10. Véanse las obras citadas más abajo en la nota 17.
11. Es la conocida definición de la «magia» en *Alcibiades* I, 121 E.
12. Heródoto I, 131.
13. Ver M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* II, Leiden-Köln, 1982, p. 217 y nota 46.

Entre Alejandro y los sasánidas, las fuentes iranias de interés religioso son raras y dispersas[14]. El período de los partos, que también fue especialmente fecundo para la cultura irania y su encuentro con las demás culturas del antiguo imperio aqueménida, presentes en su interior y gravitando sobre él en sus fronteras, desde la griega, la anatolia, la siria, la mesopotámica, la judía, hasta la egipcia —por no citar más que la mayores— no fue un período de especial relieve para las fuentes primarias sobre el zoroastrismo. Sólo pocos testimonios arqueológicos y epigráficos, provenientes en general de los territorios nororientales del mundo iranio, documentan una persistencia y una continuidad de la tradición zoroástrica. Ésta era, en todo caso, uno de los elementos que contribuían a componer el complejo cuadro de una civilización compuesta, animada por factores heterogéneos y caracterizada por fuertes tendencias sincretistas, aun cuando el iranismo no perdió nunca su identidad cultural y, por tanto, no fue nunca destronado por el helenismo. En efecto, es más exacto hablar de un iranismo helenizado que de un helenismo iranizado[15].

Hay muchos testimonios sobre los sincretismos irano-anatolio, irano-sirio e irano-mesopotámico: Hatra, Asur, Dura Europos son sólo tres de los grandes centros en los que la cultura del Irán de los partos dejó su fuerte impronta. Otro tanto ocurría al este del mundo propiamente iranio, en su encuentro con el mundo indio, mientras al noroeste y al norte, desde Armenia, gobernada por nobles en gran parte de origen iranio, al Ponto y al Cáucaso, el iranismo echaba profundas raíces. Las *interpretationes* iranias de divinidades extranjeras, en particular griegas, el fenómeno de la helenización de los magos y el de la literatura apócrifa que la cultura helenística ponía bajo el nombre de Zoroastro y de otros grandes sabios de la tradición de los magos, como Histaspes y Ostanes, en tratados de astrología, magia, alquimia y apocalíptica, las especulaciones sobre el Tiempo y sobre la Eimarmene, típicas del pensamiento religioso de esa época y de una religiosidad con marcadas características astrales y astrológicas, y, finalmente, los Misterios de Mitra, que se convirtieron enseguida en la mayor religión mistérica del imperio romano, particularmente extendida en las provincias limítrofes y entre las legiones que las custodiaban en toda su extensión desde el extremo Noroeste al Este, son todos fenómenos elocuentes de la

14. Cf. J. Duchesne-Guillemin, «Zoroastrian Religion», en *The Cambridge History of Iran* III, bajo la dirección de E. Yarshater, Cambridge, 1983, pp. 866-906.
15. C. Colpe, «Development of Religion Thought», en *ibid.* (pp. 819-865), p. 826.

fuerza de expansión de las ideas religiosas iranias, reelaboradas desde la cultura sincretista de la época helenístico-romana.

El sincretismo religioso de la época de los partos, continuación sin duda de un fenómeno ya iniciado en la época pre-helenística, durante el primer imperio persa, presenta unos problemas difíciles de interpretar a quien quiera discernir sus orígenes e influencias particulares. En efecto, no es fácil reconstruir con certeza la entidad de la aportación irania, por ejemplo, al mundo religioso del vecino Oriente Medio, a no ser que nos concentremos en algunas grandes ideas básicas, típicas del iranismo y específicamente de la enseñanza zoroástrica. Estas, por otra parte, son tan significativas que permiten apreciar adecuadamente la importancia de la contribución irania a la historia religiosa tanto del Oriente helenístico y de la antigüedad tardía como del Asia central. Se reconocerá, así, una impronta irania en la difusión tanto de un dualismo religioso cada vez más claro, que será uno de los fundamentos del gnosticismo de los primeros siglos, como de una escatología dominada por la idea del advenimiento de una humanidad «salvada» y reintegrada en un estado de perfección, caracterizada por la resurrección de los cuerpos y por una concepción especial del *post mortem* en el plano individual, que influirá hasta en el budismo tibetano[16], y como, finalmente, de una tendencia a la angelización (y demonización) y a la mitización, que será una constante en el mundo religioso iranio y que cincidirá en ciertos aspectos en especial con las complejas angelologías y demonologías de las religiones politeístas y monoteístas del Oriente Próximo[17].

Con el período sasánida se abre una nueva fase en el desarrollo de la religión zoroástrica. Se trata, en sustancia, de la fase «fundante» del zoroastrismo tal como hoy lo conocemos. Del siglo m al vil se echaron las bases doctrinales, morales y rituales de la llamada Buena Religión, considerada como un todo indivisible con la misma idea del Irán y de su realeza. Las inscripciones sasánidas, en especial las del gran sacerdote Kerdir, presentan claramente el es-

16. Cf. G. Tucci, *Il libro tibetano dei morti,* Torino, 21972, p. 32.

17. Siguen siendo fundamentales los trabajos de la llamada *religionsgeschichliche Schule* y en particular los de W. Bousset: «Die Himmelsreise der Seele»: *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), pp. 136-169; 229-270; *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907; *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3.a ed. revisada por H. Gressman, Tübingen, 1926. Igualmente son fundamentales y representativos de una orientación historiográfica semejante: R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921; R. Reitzenstein y H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland,* Leipzig-Berlin, 1926.

fuerzo que hizo el clero de los magos para restaurar la fe en su antiguo y supuesto esplendor tras las destrucciones del malvado Alejandro y después del período de relajamiento moral y heterodoxia que había marcado los siglos del dominio arsácida, visto como un paréntesis de confusión política y religiosa, alimentado por la fragmentación feudal de los numerosos reyezuelos locales. Las inscripciones sasánidas son, pues, una fuente primaria de excepcional importancia para la historia del zoroastrismo.

A ellas hay que añadir la literatura religiosa de los textos pahlevis de los siglos IX-X, que, por una parte, nos ilumina sobre el estado del zoroastrismo en la época abasida y, por otra, por todo lo que en ella se refleja de tradiciones más antiguas, sobre la elaboración doctrinal que caracterizó precisamente al zoroastrismo sasánida. Sobresalen en esta literatura, testimonio bastante rico de un florecimiento de la religión tradicional en uno de sus períodos más críticos, el *Dénkard,* una enciclopedia de nueve libros, de los que se han perdido los dos primeros y una parte del tercero, que trata de apologética, de exégesis y de argumentos de moral y de filosofía; el *Bundahisn,* «Creación primordial», en treinta y seis capítulos, que expone la doctrina cosmogónica y las vicisitudes del mundo y del hombre, describiendo la configuración de la tierra, el horóscopo del mundo y su topografía, la alternancia de las estaciones, el calendario, la constitución de la naturaleza humana, la suerte del alma y la sucesión de los doce milenios en los que se divide la historia universal, en conexión con los doce signos del zodíaco, etc.; el *Dadestan í dénig,* «Código religioso», que responde a noventa y dos cuestiones sobre toda clase de temas de moral, rituales y de costumbres; el *Dadestan i Ménog 1Xrad,* «Código del Espíritu de la Sabiduría», que responde a sesenta y dos cuestiones de diversos temas religiosos; el *Wiztdagtha I Zádsparam,* una antología de los escritos de Zadsparam, donde éste habla de cosmología y expone la vida de Zarathustra (como en el libro VII del *Dénkard);* el *Arda Wiraz namag,* «Libro de Arda Wiraz», que describe un viaje al más allá que realizó, gracias a la ingestión de un narcótico, el justo Wiraz y que puede compararse con varias obras islámicas como el *Libro de la Escala,* posible fuente de la *Divina Comedia;* el *Skandgumanig wizár,* «Solución eficaz de las dudas», una apología del zoroastrismo en contraposición con el islam, el judaismo, el cristianismo y el maniqueísmo; además de otros textos de distinta naturaleza, a veces de carácter claramente apocalíptico y con un espíritu de reivindicación del Irán caído en manos de los infieles, pero destinado a una nueva edad de oro, que seguirá a la restau-

ración de la Buena Religión y por tanto a la venida del Salvador final.

Además, como se ha dicho, fue en el período sasánida cuando se constituyó el canon del Avesta (pahlevi *abestág,* de un antiguo *'upastavaka* iranio, «elogio» de Ahura Mazda, según la explicación más probable[18]), la colección de textos sagrados trasmitidos por tradición oral, algunos de los cuales — los cinco *Gathá* o «Cantos» — atribuidos al mismo Zarathustra. La redacción escrita del texto avéstico en un alfabeto inspirado en el pahlevi fue una medida que tomaron el poder político y religioso para poner a la Iglesia zoroastriana en condiciones de competir con las religiones que podían basarse en escrituras sagradas, como el maniqueísmo, el cristianismo y el budismo. Los libros VIII y IX del *Denkard* dan una imagen sólo parcialmente íjel del arquetipo sasánida, y podemos decir que, además de los *Gátbá,* hoy poseemos completas o casi completas algunas secciones importantes del *Avesta* sasánida, como el *Vendídad,* la «Ley de renuncia a los demonios», y los *Yast,* «himnos» a los principales seres digjios de veneración y culto, *yazata,* partes ambas esenciales de la liturgia, como el *Yasna,* «sacrificio», en cuyo interior se han insertadá los *Gátha* (compuestos en una lengua aparentemente más arcaica), el *Vlsprad,* «(oración a) todos los patronos», y el *Xorda Avesta,* «pequeño Avesta», una colección de oraciones para los laicos. Es difícil calcular la cantidad de pérdidas que ha habido: los numerosos fragmentos que nos han llegado de otras secciones y otros elementos nos llevan en todo caso a sostener que esa cantidad ha sido importante. Desde el modelo sasánida (siglo iv)[19] al manuscrito de base (siglos ix-x) pasaron cinco o seis siglos, mientras que el manuscrito más antiguo de los existentes se remonta al siglo xm (1288). Desde entonces hasta el descubrimiento del Avesta por parte de la cultura europea, gracias a los trabajos de H. Anquetil-Duperron entre 1755 y 1771, pasaron todavía casi quince siglos.

Con el Avesta sasánida iba unido el *Zand,* de donde el nombre del *Zend-Avesta,* es decir, los comentarios, escritos por lo general en pahlevi, y las traducciones de los textos avésticos, además de otras obras reunidas de utilidad para un conocimiento enciclopédico según las directrices de la doctrina religiosa: escritos de medicina, de astronomía, sobre el movimiento, sobre el espacio, sobre la sustancia, la creación, el origen, la corrupción, la mutación y el

18. Cf. Chr. Bartholomae, *Zum altiranischen Wörterbuch,* Strassburg, 1906, p. 108.
19. Véase K. Hoffmann y J. Narten, *Der Sasanidische Archetypus,* Wiesbaden, 1989.

crecimiento, etc., que según una piadosa artimaña habían andado dispersos por la India y en «Roma», como sabemos por un testimonio importante del *Dénkard*, que se refiere al reinado de Shapur I, el rey ecléctico e interesado por la cultura de la época, que habría procurado su recuperación y organización.

El estudio de casi tres mil años de la tradición zoroástrica se apoya también en otras fuentes secundarias y primarias. Entre las primeras, especialmente de la época sasánida, encontramos numerosas fuentes cristianas, sirias y sobre todo armenias, de importancia más histórica que doctrinal, dado su carácter polémico y tendencioso, y fuentes árabe-persas de época islámica[20], que nos presentan un cuadro clarificador de la situación de aislamiento y debilidad de las comunidades zoroastrianas de la Persia medieval. Entre las segundas tenemos que añadir las epigráficas menores sellos, camafeos, bulas, monedas— de la época sasánida, útiles sobre todo para el estudio de la organización aclesiástica[21], y las iconográficas, además de, naturalmente, la documentación arqueológica en su conjunto, valiosa sobre todo para la reconstrucción de los lugares de culto[22]. Otras fuentes primarias son además las que se encuentran en la literatura zoroástrica, bien la literatura persa por ejemplo el *Zaratost-name*, el «Libro de Zarathustra», escrito en el siglo XIII—, bien la literatura parsi, en sánscrito, en gujarati, en pazand (es decir, en una escritura fonética que refleja una pronunciación medo-persa tardía y corrompida), en persa y, más recientemente, en inglés.

III. El cosmos y lo numinoso. Hierofanías y símbolos

La relación entre el cosmos y lo numinoso es, sin duda, uno de los rasgos característicos de la religión irania preislámica, que atraviesa toda la tradición zoroástrica. Tal relación se percibió bien en la antigüedad: las noticias de Heródoto sobre las costumbres religio-

20. Para estas últimas son útiles los estudios de G. Monnot, *Perseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbar et ses devanciers*, Paris, 1974, y el más reciente, *Islam et religions*, Paris, 1986, pp. 83 ss., 171 ss.

21. Cf. Ph. Gignoux, «Pour une esquisse des fonctions religieuses sous les Sasanides»: *Jerusalem Studies in Arabie and Islam* 7 (1986), pp. 93-108; Id., «Une catégorie des mages à la fin de l'époque sasanide: les mogveh»: *ibid.* 9, pp. 19-23.

22. Sobre éstos, véase K. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, Leipzig, 1941; *Die iranischen Feuerheiligtümer*, Berlin-New York, 1971; M. Boyce, «On the Zoroastrian Temple Cult of Fire»: *Journal of the American Oriental Society* 95 (1975), pp. 454-465.

sas de los persas en este tema son extremadamente significativas Cuenta[23] que sacrificaban al sol, a la luna, a la tierra, al fuego, al agua y a los vientos, como a los únicos objetos dignos de un sacrificio y según una costumbre que se remontaba a una remota antigüedad. Dado que en el testimonio de Heródoto no se dice nada sobre Zarathustra ni sobre una nueva doctrina que hubiera cambiado la religiosidad persa, es verosímil que en su testimonio haya que advertir una alusión a los usos religiosos más antiguos y por tanto hasta pre-zoroástricos.

Además de las hierofanías del sol, la luna, la tierra, el fuego, el agua y los vientos, en el testimonio de Heródoto se menciona repetidamente la hierofanía principal de la religión persa: la totalidad de la bóveda celeste, «Zeus», es decir, sin duda Ahura Mazda. En su introducción al capítulo sobre las costumbres religiosas de los persas, Heródoto señala que no erigen estatuas ni construyen templos o altares, considerando como insensatos a los que tenían estos usos, ya que —explica él— «no han pensado nunca, como los griegos, que los dioses sean de la misma naturaleza que los hombres», y señalando su costumbre de subir a las cumbres más altas de los montes para ofrecer sacrificios a la divinidad suprema.

El testimonio de Heródoto presenta, pues, un conjunto coherente de hierofanías: la bóveda celeste, a la que se adoraba en las más altas cimas de los montes, y los seis «elementos» citados, destinatarios de un culto sacrificial.

El Avesta confirma ampliamente el testimonio de Heródoto y le enriquece notablemente. Los *Yast* sobre todo constituyen en esto una prueba elocuente: la veneración de los *yazata* se refiere también a otras entidades divinas o angélicas a las que el fiel seguidor de la Buena Religión puede también sacrificar. El mismo *Vtsprad,* como dice su mismo nombre, es una sección del texto sagrado dedicada a las oraciones especiales que hay que dirigir a los «señores», *ratu,* o «patronos» de las distintas categorías de seres, que nosotros podríamos llamar animados e inanimados y que poseen, como genios de diferentes especies, unas características típicas de otras tantas manifestaciones de lo sagrado.

El testimonio de Heródoto nos presenta también otra concepción religiosa de los antiguos persas, sobre la que a menudo no se ha prestado la debida atención; es decir, el culto que se practicaba en las cimas más altas de los montes. Ahora bien, el testimonio de

23. Heródoto I, 131.

Heródoto no es aislado, sino que está en relación, si uno se fija, con algunos elementos de una especie de cosmografía tradicional presentes en el Avesta y en la tradición zoroástrica. La montaña cósmica como *Axis Mundi* es una herencia común indo-irania[24]. La geografía del Avesta y de la tradición zoroástrica aporta un conjunto de elementos que indican que la concepción del monte *Hará (Hará bdrdz* o *bdrdzaiti,* de donde el persa *Alborz)* no es más que la versión irania de una concepción común indo-irania arcaica, que se encuentra en la cosmografía india del monte *Meru.* La fuerza de esta concepción tradicional de la montaña cósmica indo-irania está documentada en las sucesivas identificaciones y versiones zoroástricas, el monte *Hukairya* y el *Cagad i Dáiti* en el espacio sagrado del *Airyana Vaéfah,* jainista y budista, e incluso maniqueo, el *Sumeru,* precisamente, en el *Aryan-waizán*[25]. Realmente la importancia de la montaña cósmica es evidente en toda el área indo-irania y centro-asiática, entre los mongoles, los buriatos, los calmucos y, en particular, los tibetanos[26]. Sin duda en el fondo de la concepción irania, que une la montaña cósmica y en general las montañas con el poder sobrenatural del «esplendor» *famah* o *xwarnah,* está el hecho de que, como advirtió J. Darmesteter, «Les montagnes, plus proches du ciel, plus tòt visibles de la lumière, ont été dans toutes les mythologies le siége des inspirations surnaturelles» [27]. Y, por tanto, no es una casualidad que el *yast* avéstico, dedicado a los *yazata* de la Tierra y en realidad al *xwarnah,* el XIX, comience con la alabanza de 2.244 montañas. La idea esencial, que está en la base de la relación entre las montañas y el *xwarnah,* es la de que el resplandor sobrenatural, concebido como fuerza e instrumento de victoria tanto material como espiritual, reside en los montes altos, sedes naturales y privilegiadas de las epifanías luminosas, de las hierofanías, de las teofanías, allí donde la tierra está más cerca del cielo y donde el paraíso, gracias al crecimiento y elevación de ella, la une de alguna manera al cielo. En un marco de este tipo es donde sin duda debemos explicar el origen iranio del *Airyana Vaefah* (en

24. Cf. M. Schwartz, «The Old Eastern Iranian World View according to the Avesta», en *The Cambridge History of Iran* II, bajo la dirección de I. Gershevitch, Cambridge, 1985 (pp. 640-663), p. 644.

25. W. B. Henning, «The Book of the Giants»: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11 (1943) (pp. 52-74), pp. 68 s., 73; y más recientemente G. Gnoli, *The Idea of Iran...,* pp. 47 ss.

26. G. Tucci, «On Swat. The Dards and Connected Problems»: *East and West* 27 (1977) (pp. 9-103), pp. 26 s.

27. *he Zend-Avesta* II, Paris, 1892-1893, p. 615.

pahlevi, *Érün-wez),* centro del mundo en el que Zarathustra tuvo sus visiones: es la versión zoroástrica de antigua idea indo-irania del Centro del mundo[28].

La percepción del cosmos como manifestación de lo numinoso —Ahura Mazda es su único creador— ha supuesto en el zoroastrismo unas reglas especiales de pureza que los fieles deben seguir rigurosamente para no hacerse cómplices del ataque denodado de Ahrimán y de los seres malignos contra la creación de Ahura Mazda. El fuego, el agua, la tierra y el aire deben ser objeto de atenciones especiales que implican algunas prescripciones para salvaguardar su pureza. En particular se prohíbe severamente el contacto con la muerte y con lo que ella de manera inexorable corrompe. Hay que salvaguardar la pureza de la tierra y para ello se prescribe la inhumación de los cadáveres: la carne y las grasas son presa de los buitres en las famosas «torres del silencio», según una costumbre bastante extendida en las tierras centro-asiáticas, mientras que se conservan sólo los huesos de acuerdo con una concepción que los consideraba como la sede de un principio vital, extendida en el chamanismo. Pero también se protege a los otros elementos mediante reglas de purificación que se desarrollaron según una casuística puntual y casi obsesiva, como lo demuestra en primer lugar el *Vendidad;* así, entre los parsis ha durado largo tiempo la prohibición de navegar, debido a la inevitable contaminación que podía producirse por el contacto entre el agua y el fuego[29].

Además de la del fuego, la hierofanía más significativa del zoroastrismo es, sin embargo, la de la luz. Se la concibe como una manifestación del espíritu y de la energía vital. La luz caracteriza la inteligencia, igual que la tiniebla es el signo de la ignorancia y de la agresividad ciega de Ahrimán. La luz ilumina la mente humana, no sólo mediante la visión física o corpórea, sino también mediante la visión espiritual o el ojo del alma. A la vez posee una fuerza germinal y, según una concepción fisiológica que se extiende desde Grecia a la India, reside en el semen del hombre[30]. La posesión del *xwarnab,* el «resplandor», como energía que concede victoria, for-

28. G. Gnoli, *The Idea of Iran...,* pp. 47-53. Sobre el *Axis Mundi* y sobre el Centro del mundo, véase en particular M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 321 ss., 325 ss., y «Centre du monde, temple, maison», en *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57-82.

29. Cf. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962, p. 378.

30. Cf. J. Duchesne-Guillemin, «Le Xvar3nah», en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, secc. lingüistica, 5 (1963), pp. 19-31; G. Gnoli, «Lichtsymbolik in Alt-Iran»: *Antaios* 8 (1967), pp. 528-549.

tuna y conocimiento, es uno de los fines que el hombre debe proponerse. Los grandes héroes de la tradición religiosa están provistos de resplandor no menos que los *yazata* celestes. Si el *xwarnab* abandona a quien lo posee, debido a una culpa cometida, éste está perdido, pues no podrá cumplir su misión en la tierra. Por ejemplo, un rey que pierde el *xwarnab* pierde su realeza y está avocado a la ruina o a la muerte. Es natural, pues, que la dualidad de luz y tinieblas se emplee para expresar eficazmente en el zoroastrismo la concepción fundamental dualista que es la base de la religión del antiguo Irán: Ahura Mazda (Ohrmazd), que habita en la luz, es un creador poderoso y omnisciente, mientras que Ahrimán, que habita en las tinieblas, es infecundo e impotente y sólo puede producir realidades abortivas que no lograrán trasladarse al plano de una creación concreta. A la omnisciencia de Ahura Mazda sólo podrá contraponer un «conocimiento *a posteriori*», como dice el *Bundahisn*. Podemos definir la omnisciencia de Ahura Mazda como un conocimiento de las causas y de sus efectos, y la «post-ciencia» de Ahrimán como un conocimiento limitado a los efectos. Por eso Ahura Mazda aventajará a Ahrimán: su plan de guerra por etapas temporales no podrá ser descubierto y obstaculizado por el deseo de sangre y por la envidia que devoran a su enemigo, dispuesto a lanzarse al combate sin el conocimiento necesario de la concatenación de causa y efectos. Será la misma naturaleza de Ahrimán, ciega y destructiva, la que le pierda definitivamente y le encadene en su impotencia creadora.

IV. Los dos estados del ser y el hombre

Hemos hablado del ojo del alma y de la luz como de un elemento de la naturaleza humana que, como diría M. Eliade[31], se conecta de algún modo con el espíritu y el semen. Hemos dicho también que en la idea del *xwarnab* se pueden encontrar paralelos y analogías en las concepciones fisiológicas que se extendían entre la India y Grecia. Lo cual requiere una precisión en un contexto más amplio: el de la antropología religiosa del antiguo Irán. En el fondo de la concepción zoroástrica se encuentra una visión común indo-irania, que distingue entre un principio vital (en avéstico: *ahu-*, en antiguo indo:

31. «Spirit, Light and Seed», en *History of Religions* 11 (1971), pp. 1-30 (también en *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, pp. 125-166).

ásu-) y un órgano central de la vida psíquica, sede del pensamiento, de la voluntad y de la sensibilidad (en avéstico: *manah-,* en antiguo indo: *mánas-).* Conforme a esta concepción tradicional, Zarathustra distingue a su vez un *ahu- manahya-* o un *ahu- mananho;* es decir, un «ser espiritual» o un «ser del espíritu», y un *ahu- astvant-;* es decir, un «ser material» o «corpóreo» (literalmente, «provisto de huesos»). Análogamente el pensamiento védico vio en *mánas-* y en *tanü-* dos elementos distintos que convergen en la constitución del principio vital[32]. La tradición zoroástrica hablará además de dos estados del ser, *sti-:* el *mainyava-* «espiritual» y el *gaéthya-* «viviente, material», el *ménóg* y el *gétíg* de la literatura pahlevi. Para el pensamiento religioso iranio todo lo existente está constituido de estos dos planos.

El plano de la existencia *menóg* está en función del de la existencia *gétíg* y viceversa; su relación es inseparable y no domina en ella ningún contraste. Un buen ejemplo de esta doctrina es la unión entre la vista, definida como *menóg,* y el ojo, definido como *gétíg.* Por tanto, estamos lejos de concepciones que contraponen, bien lo sensible a lo inteligible, bien la materia a la forma. Aunque en la literatura pahlevi de los siglos ix y x se pueda rastrear alguna influencia del pensamiento filosófico griego, allí donde se insiste en la doctrina del *ménóg* y del *gétíg,* la concepción irania es sin duda original. Y si por comodidad se ha traducido a menudo *ménóg* por «espiritual» y *gétíg* por «material», hay que tener presente que se trata de una traducción aproximativa, que no restituye plenamente la naturaleza específica de la concepción irania. En general, ésta distingue entre lo trascendente y lo fenoménico: lo primero, invisible, y lo segundo, visible; lo primero, intangible, y lo segundo, tangible; lo primero, «mental» (en su significado etimológico de la raíz *man-),* y lo segundo, «óseo» *(astvant-)* o «viviente» *(gaéthya-),* en el sentido de corporalmente manifiesto; y aún más: lo primero, la raíz, el fundamento, la semilla, y lo segundo, el fruto. Todo lo creado es al mismo tiempo *ménóg* y *gétíg,* y hasta el creador Ahura Mazda participa de los dos planos del ser. En efecto, mediante su *Spdnta Mainyu,* su «Espíritu Benéfico», puede trasferir la creación desde el estado *ménóg* al *gétíg;* sólo Ahrimán[33], es decir, el *Angra Mainyu,*

32. Cf. R. N. Dandekar, *Der vediscbe Mensch,* Heidelberg, 1938, pp. 65 s.; J. Gonda, *The Vison of the Vedic Poets,* The Hague, 1963, pp. 11 s., p. 278 nota 8.

33. S. Shaked, «Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation», en *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem,* Jerusalem, 1967, pp. 227-234; J. de Menasce, «L'origine Mazdéenne d'un mythe manichéen»: *Revue de l'Histoire des Religions* 174 (1968), pp. 161-167.

el «Espíritu maligno», y los *dév* (pahlevi, correspondiente al avéstico *daiva)* no tienen *gétig* y no poseen, por tanto, capacidades creativas. La concepción de estos dos planos de existencia es una idea fundamental del zoroastrismo; sus implicaciones son numerosas y esenciales para captar el espíritu de la religiosidad del antiguo Irán y para comprender la naturaleza de la relación del hombre con lo que nosotros llamamos lo sacro. En realidad, la doctrina de los dos estados del ser es la forma particular que el zoroastrismo dio desde sus orígenes a su comprensión de lo sagrado como trascendente y, al mismo tiempo, como algo irreductiblemente *real* en el mundo[34]. Esto no lo pueden percibir nuestros sentidos: es inaferrable e invisible. Y sin embargo, como veremos, esta idea se basa en una experiencia humana de lo sagrado, de la que los *Gathá* constituyen su testimonio principal y más antiguo.

La primera consecuencia de semejante concepción es la idea según la cual cada especie de ser tiene su prototipo trascendente: ya hemos hablado de los *ratu* o «patronos» de las diferentes especies. Cada especie tiene su *ratu,* al que se dirigen las plegarias de los fieles. La segunda consecuencia es la tendencia a la angelización de que también hemos hablado como de una característica constante de la religión irania.

Se ha dicho que el fiel zoroastriano, más bien que plantearse las preguntas de «¿qué es el tiempo?», «¿qué es la tierra?», «¿qué son las aguas?», se pregunta por «*¿quién* es el tiempo?», «*¿quién* es la tierra?», «*¿quiénes* son las aguas?»[35]. Percibe, por tanto, la existencia desde una especie muy particular de «ángeles» (también aquí la traducción es imperfecta) que *son* estos elementos transfigurados en valores morales, «entidades», por tanto, que no son emanación de los objetos que simbolizan, sino preexistentes a ellos, conformándolos, vigilándolos, custodiándolos y conservándolos.

La tercera consecuencia, sin duda no menos importante, es que uno de los elementos constitutivos de la naturaleza humana, la *fravasi,* a veces concebido como el espíritu de un difunto, preexiste a la persona a la que se refiere. Más aún, las *fravasi* de los humanos

34. Cf. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* I, París, 1976, p. 7; Id., *Fragments d'un journal* I, París, 1973, p. 555. Véase además J. Ríes, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, 1988.

35. H. Corbin, «Térre Céleste et Corps de Résurrection d'aprés quelques traditions iraniennes», en *Eranos Jahrbuch* 22, 1954 (pp. 97-194), p. 99. Sobre el Tiempo como «Persona»: Id., «Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme», en *Eranos Jahrbuch* 20, 1952, pp. 144-217. Sobre el mismo tema, véase también A. Bausani, *Persia religiosa da Zarathustra a Bahá 'u 'lláh*, Milano, 1959, pp. 90 s.

— según se dice en una especie de mito trasmitido por el *Buudahisti*3 escogen descender a la tierra, y por tanto durante el tiempo limitado de la existencia *gétig,* no por haber caído a causa de haber perpetrado una culpa original, sino porque de este modo pueden contribuir a la derrota de Ahrimán y a la restauración de una existencia ya libre del dominio de la mezcla de los dos espíritus contrapuestos. Y hay que aclarar enseguida que es precisamente la «mezcla» (en pahlevi *gumezisn)* de los dos Espíritus la que está en el centro del dualismo zoroástrico, que es por tanto un dualismo totalmente «espiritual» 37 o, si se quiere, «mental», y no un dualismo de espíritu y de materia o de algo trascendente y algo fenoménico. Este último no es de naturaleza negativa: es sólo el ámbito en el que se consuma el drama de la contraposición y de la lucha de los dos Espíritus y, al mismo tiempo, el instrumento que permite a Ahura Mazda adquirir al final ventaja sobre las potencias malignas, que se han metido desde fuera en el ser creado, contaminándolo y corrompiéndolo. Y con esto hemos tocado un punto central de la visión del mundo del zoroastrismo, cuya importancia antropológica es evidente: la posición del hombre en el centro del drama dualista, que sólo se resuelve positivamente para el individuo a condición de que su relación con lo sagrado esté en riguroso acuerdo con las reglas tradicionales. Sin duda que estas últimas deben mucho a la especulación teológica y ritual de las comunidades sacerdotales: el aspecto fuertemente ritualista de la religión zoroástrica no tiene sus raíces — por lo que nos es posible captar— en la enseñanza de Zarathustra, sino en un conjunto de prescripciones y de usos a veces incluso en contraposición con el espíritu original del mensaje revelado en los *Gáthá,* al menos tal como podemos interpretarlo.

V. Zarathustra y el dualismo

De nuevo según el testimonio de Mani, en el siglo m d.C. se sabía que, antes de Jesús en Occidente y de Buda en Oriente, Zarathustra había dado a los hombres de Persia (entendida aquí en su acepción

36. En el capítulo III, trad. en R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma,* Oxford, 1955, p. 336.

37. Con fuertes analogías con el maniqueo: H.-Ch. Puech, «Le prince des ténébres en son royaume», en *Études carmelitaines* (volumen colectivo dedicado a *Satán),* Paris, 1948, pp. 136-174 (también en *Surte manichéisme et eutres essais,* Paris, 1979, pp. 103-151; véase en particular p. 142).

más amplia del mundo iranio entre Roma y la India) un mensaje de verdad. Éste es un dato muy importante, ya que testimonia que, por lo menos desde esa época, se tenía conciencia de que antes de que el pensamiento indio hubiera dado su respuesta más drástica y grandiosa a la profunda crisis que provocó la desvalorización del sacrificio brahmánico, es decir, antes del budismo, ya Irán había dado su respuesta original a una crisis parecida que había sufrido un tipo de religiosidad tradicional, ciertamente muy cercano al brahmánico, ya que sin duda se desarrolló a partir de la misma herencia indoirania.

Desde una perspectiva de la historia de las religiones es probablemente imposible comprender el significado de la nueva religión zoroástrica, si no se da su justo relieve a la figura de Zarathustra como una potente personalidad religiosa, de algún modo análoga a la de Buda y de Jesús. Sin él no se comprendería la tendencia fundamentalmente monoteísta[38] y no se captaría la creatividad ni la originalidad de un pensamiento y de una experiencia que tanto ha influido en el desarrollo histórico de las ideas y de las creencias de nuestra humanidad. Si se redujeran a expresiones de un exacerbado ritualismo los tonos personales tan vivos y apasionados del Zarathustra que habla en los *Gatbá,* como una de tantas versiones que la imaginación religiosa ha sabido dar del tema del «justo sufriente», se achataría su perspectiva histórica y se anularía en consecuencia la posibilidad de comprender un testimonio altamente dramático de una crisis profunda, que renovó el mundo religioso del Irán antiguo, dotándole de unos valores peculiares que, aunque se hayan trasformado y oscurecido durante tres milenios de tradiciones sacerdotales, han sobrevivido hasta hoy, bien mediante una comunidad religiosa que incluso en nuestros días se gloría de la posesión de la herencia venerable del profeta, bien mediante la influencia que han ejercido algunas ideas básicas del mensaje zoroástrico fuera del mundo iranio, gracias a su fuerte atracción.

Los escasos elementos autobiográficos contenidos en los *Gatha,* junto a lo poco de carácter no mítico que nos ha trasmitido la tradición sobre la vida del profeta, nos permiten afirmar que Zoroastro

38. Cf. R. Petazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa delibran,* Bologna, 1920, pp. 7 6ss; Id., *Saggi di storia delle religioni e mitología,* Roma, 1946, pp. 35 s.; Id., *VEssere supremo nelle religioni primitive*, Torino, 31957, pp. 158 ss. A propósito del peculiar monteísmo zoroástrico, véanse además las consideraciones de A. Bausani, «Note per una tipología del monoteísmo»: *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 28 (1957) (pp. 67-88), pp. 68, 87 nota 1; Id., «Can Monotheism be Taught? (Further considerations on the typology of Monotheism)»: *Numen* 10 (1963) (pp. 167-201), pp. 168 nota 4, 172 nota 15.

fue un *zaotar*, es decir, un sacerdote (en antiguo indo: *hótr)*, perteneciente al clan *Spitama*. Se conocen los nombres de su padre, de su mujer y de una de sus hijas. No era una persona socialmente influyente o poderosa: sus bienes eran pocos, como él mismo dice *(Yasna* 46, 2). Vivía en una comunidad que lo rechazó. Los *kavi, karapan* y *usig*, es decir, sus jefes y sus sacerdotes, no aceptaron sus enseñanzas y le obligaron a abandonar su tierra: «¿A qué país huir? ¿Dónde huir? ¿Dónde marchar? Se me expulsa de mi familia, de mi tribu: mi aldea y los malvados jefes de mi pueblo se han puesto contra mí» *(Yasna* 46, 1). Encontró por fin refugio junto a un señor poderoso, un *kavi* de nombre Vistáspa, que la tradición religiosa posterior representó como la figura de un rey *defensor fidei*. Pero las peripecias del *zaotar* no habían acabado: viviendo con una comunidad de discípulos, llamados «pobres» *(drigu)*[39], siguió teniendo numerosos enemigos, a cuyas manos encontró la muerte, según la tradición, a los setenta y siete años de edad, cuarenta y siete después de la revelación que recibió y treinta y cinco después de la conversión de Vistáspa. Aparentemente estas cifras no tienen nada de simbólico, como tampoco tienen nada de simbólico los pocos rasgos que describen la vida de Zarathustra. Es evidente que éstos señalan algunas etapas significativas de una vida real y no son por tanto elementos de un mito que se formará sólo más tarde sobre la vida y los hechos del profeta, ni son tampoco metáforas que aludan a una realidad o a una praxis ritual. Por otra parte, como se ha dicho, no hay duda sobre la historicidad de Zarathustra: además de las referencias a los hechos concretos que aparecen en los *Gáthá*, es una prueba suficiente en sí misma el carácter apasionado y auténtico del lenguaje que respiran.

Son múltiples los testimonios de pasajes de los *Gathá* que llevan la impronta de una tensión existencial y de una pasión aguda y constante y que dejan entrever una personalidad viva y animada por una voluntad inquebrantable. La oscuridad del texto —una verdadera cruz para el filólogo— no oculta este dato sobresaliente.

Uno de los más significativos es el célebre pasaje de *Yasna* 44, 3-7, en el que Zarathustra se interroga sobre los más grandes problemas: «Esto te pregunto, oh Señor, respóndeme con verdad: ¿Quién fue al principio de la creación el padre de la Verdad? ¿Quién marcó la ruta al sol y a las estrellas? ¿Quién es el autor del creciente y el

39. K. Barr, «Avest. drdgu-, driyii-», en *Studia Orientalia I. Pedersen dicata*, Köbenhavn, 1953, pp. 21-40; H. Lommel, «Awestisch drigu västra und Verwandtes», en *Pratidänam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J. Kuiper*, Den Haag-Paris, 1968, pp. 127-133.

menguante de la luna? Esto y más cosas, oh Mazda, quiero saber. Esto te pregunto, oh Señor, respóndeme con verdad: ¿Quién sostiene desde abajo la tierra y los cielos para que no caigan? ¿Quién las aguas y las plantas? ¿Quién ha enganchado los veloces corceles al viente y a las nubes? ¿Quién, oh Mazda, es el creador del Buen Pensamiento? Esto te pregunto, oh Señor, respóndeme con verdad: ¿Quién es el artesano que ha creado la luz y las tinieblas? ¿El artesano que ha hecho ya el sueño ya la vigilia? ¿A quién se debe que existan el alba, el mediodía y el ocaso, que recuerdan al devoto sus deberes?... Esto te pregunto, oh Señor, respóndeme con verdad: ¿Quién ha hecho la Devoción consagrada con el Poder? ¿Quién ha puesto en el corazón del hijo el respeto al padre? Con estas preguntas, oh Mazda, quiero reconocerte como el creador de todas las cosas por medio del Espíritu Benefactor».

En éste, como en tantos otros pasajes de los *Gatha,* se refleja la peculiar concepción de los «Benéficos Inmortales» *(Amdsa Spdnta).* La Verdad (en los *Gatha* y en el Avesta: *asa,* en antiguo persa: *arta,* correspondiente al antiguo indo: *rtá),* que es también orden cósmico y moral, el Buen Pensamiento *(Vohu Manah),* la Devoción *(Ármaiti),* el Poder *(Xsathra),* son cuatro de los elementos principales, que la especulación teológica posterior fijará en número de seis, en los que se articula una doctrina muy original, de una naturaleza que podemos definir como teo-antroposófica. En otro pasaje de los *Gatha* *(Yasna* 47,1) estos elementos aparecen completos: «En cuanto Espíritu Benefactor, por medio del Pensamiento Óptimo, por la acción y palabra conformes a la Verdad, el Señor Mazda nos dará, mediante el Poder y la Devoción, Integridad *(Haurvatát)* e Inmortalidad *(Amdrdtát)».* Nos encontramos aquí ante una serie de abstracciones que tienen el valor de facultades y cualidades a la vez divinas y humanas.

Se puede decir que, al igual que Ahura Mazda está rodeado de dichas «entidades», mediante las cuales explícita su poder creativo, así el hombre que se conforma a la Verdad puede igualmente adquirir cualidades y facultades totalmente análogas a las divinas. En realidad, a menudo es difícil traducir con precisión un pasaje de los *Gatha* cuando se trata de establecer sin prejuicios si, por ejemplo, el «pensamiento» o el «poder» de que allí de habla es atributo divino o virtud humana. Por eso hemos definido el mensaje de Zarathustra como teo-antroposófico. El que en la tradición posterior aparezca una doctrina que establece una relación especial entre cada Amdsa Spdnta y cada elemento de lo creado — es decir, con el mundo animal no humano (el hombre es análogo al mismo Ahura Mazda),

simbolizado por el toro (Vohu Manah), con el fuego (Asa), con los metales (Xsathra), con la tierra (Ármaiti), con el agua (Haurvatat) y con las plantas (Amardtat)— , ha dado lugar a varias interpretaciones, pero en todo caso clarifica el carácter especial de semejantes abstracciones teológicas que no rehúyen evidentemente (la prue a está ya en los *Gátbd*) 40 una relación analógica, por una parte, entre el mundo divino y el humano y, por otra, el físico, expresado todavía en un lenguaje fuertemente naturalista. A veces se ha explicado esta o aquella relación entre los abstracto y lo concreto por la hipótesis de que el lenguaje de los *Gátbd* hace un uso peculiar de la metáfora. Esto es posible en más de un caso, pero probablemente no da una explicación plausible del conjunto, aunque, con toda verosimilitu , no haya que tomar sin más a la letra el lenguaje de la vida pastori típico de los *Gdthd* (por ejemplo el «pastor», el «alma del buey», etc.), con el consecuente reduccionismo de que habría que buscar a esencia de la enseñanza de Zarathustra en el trasfondo socioeconómico de un conflicto entre poblaciones sedentarias, dedicadas a a ganadería y al cultivo de los campos, y poblaciones nómadas, belicosas y dadas al saqueo. Ni tampoco convence la otra teoría, que G. Dumézil expone con perspicacia, según la cual los Amdsa Spdnta, verdaderos «arcángeles» en el pensamiento de Zarathustra, serían el resultado de una sublimación de divinidades del antiguo panteón indo-iranio común, reflejos, los unos y las otras, de la tripartición funcional indoeuropea. En efecto, la reconstrucción de las correspondencias y de las sustituciones presenta demasiadas inexactitudes para que se pueda aceptar este intento de interpretación: Mitra, por ejemplo, no puede explicar la sublimación expresada por Vohu Manah, como Indra y los dos Násatya no explican las expresadas respectivamente por Xsathra o por Haurvatat y Amdrdtát. En otros puntos, en cambio, las investigaciones de G. Dumézil sobre el Irán antiguo han dado resultados más convincentes; así, sobre la nueva orientación ética de la enseñanza de Zarathustra y sobre la comparación de la épica irania con la inda y sus contenido mitológicos.

La doctrina de los Amdsa Spdnta supone que el hombre fiel seguidor de la Verdad entre en una especie de comunión con estos atributos o facultades que se expresan en las abstracciones de los *Gáthá*. Por ejemplo, el pasaje citado arriba de *Yasna* 47, 1, nos puede iluminar sobre la relación que el hombre puede tener con cada Amdsa Spdnta y sobre las relaciones que deben establecerse armónicamente entre ellos.

40. *Yasna* 31, pp. 9-10.

Ese pasaje es como si dijese que el Espíritu Benefactor puede alcanzar el fin, es decir, la consecución de la Integridad y de la Inmortalidad, si su Pensamiento Optimo (que sólo puede tener como consecuencia buenas palabras y buenas acciones), unido a la Verdad, puede basarse en la fuerza de un Poder, que debe unirse a la virtud de la Devoción o de la obediencia a los principios supremos. El valor paradigmático de este pasaje, como de tantos otros parecidos de los *Gatha*, es evidente. No se tome por demasiado abstracta o demasiado filosófica esta interpretación. Un conjunto de elementos, que se basan también en el análisis del lenguaje tradicional que el *zaotar* Zarathustra utilizó, aunque con una nueva orientación ética y doctrinal, nos muestra que detrás del carácter abstracto y aparentemente sólo ético de estas expresiones, se encuentran una praxis y una experiencia religiosas distintas de las tradicionales.

Por una parte, es evidente en los *Gathá* un tono anti-ritualista, que justamente se ha interpretado como prueba del rechazo del sacrificio indo-iranio tanto del *somathaoma*, una bebida con poderes alucinógenos, como del cruento, sobre todo del ganado bovino *(Yasrta* 29); por otra, es igualmente evidente en ellos una insistencia sobre la necesidad de la lucha contra todo lo que se opone a la Verdad y que mancha y corrompe la obra del creador, apartando al hombre de los buenos pensamientos, las buenas palabras y las buenas acciones. Las dos cosas están estrechamente ligadas a otra. El rechazo del sacrificio tradicional, evidentemente reducido a mero tecnicismo ritualista y por tanto incapaz de dar una solución a los grandes problemas existenciales, se basa en la nueva concepción dualista y en la nueva orientación ética así como filosófica del mensaje de Zarathustra.

Se ha dicho que así como el pensamiento religioso indio reaccionó ante la crisis del sacrificio brahmánico (y no sólo con el budismo; ya las *Upanishad* son un testimonio concreto de esa reacción) 41, así el iranio, con Zarathustra, reaccionó al mismo fenómeno de decadencia del ritualismo tradicional. En el fondo de una y otra reacción existía probablemente la misma conciencia del mal, del dolor y de la injusticia que atraviesan la existencia terrena. Las soluciones fueron distintas en la India y en Irán, pero el problema última era sin duda el mismo.

Los *Gatha* insisten continuamente en el mal que hacen los *daéva,* los falsos dioses, y los que les siguen con un comportamiento en

41. M. Eliade, *Histoire des croyances...* I, pp. 251 ss.

contra de las reglas dictadas por la Verdad. Zarathustra se pregunta por la suerte de los malvados (*Yasna* 48) y sobre la injusticia que se abate sobre el hombre que practica el precepto de los buenos pensamientos, las buenas palabras y las buenas acciones. La respuesta que Zarathustra da a este problema es la de la libertad del hombre: el hombre puede elegir entre el bien y el mal. Por tanto, este último, un Espíritu, *tnainyu,* es el resultado de esta elección, cuyo paradigma elocuente está en este célebre pasaje de los *Gatha:* «Escucha con tus oídos las cosas mejores. Reflexiona con una mente clara —cada hombre por su cuenta— sobre las dos opciones entre las que elegir [...]. En verdad, a los dos Espíritus primordiales se les conoce en el sueño[42] como gemelos. Son dos en pensamientos, palabras y acciones: el óptimo y el malo. Y los que obran el bien han elegido justamente entre estos dos; no así los que obran el mal. Y cuando estos dos Espíritus se encontraron, establecieron la vida y la no-vida y como al final la Existencia Peor será para el malvado, mientras el Pensamiento Óptimo será para el hombre justo», etc. (*Yasna* 30, 3 y 3-4). No hay duda de que este pasaje, fundamento de todo el pensamiento dualista del Irán antiguo, presenta dos Espíritus, uno como bueno y el otro como malo no por naturaleza sino por elección.

Se ha interpretado el dualismo de Zarathustra como una «protesta contra el monoteísmo». Esta interpretación, dada por uno de los mayores maestros de los estudios iranios, W. B. Henning[43], tiene mucho de verdad, pero debe ser corregida. En efecto, el dualismo no se opone tanto al monoteísmo cuanto al monismo. Se podría incluso decir que el dualismo es una consecuencia natural del monoteísmo, a menos que éste no se convierta en una especie de dogma inescrutable, más allá de cualquier comprensión humana posible. En realidad, el dualismo de Zarathustra tiene de nuevo y original precisamente el querer ser una respuesta racional —y aquí está la parte de verdad de la interpretación de Henning— al problema del mal, que está en el fondo de cualquier doctrina religiosa, politeísta o monoteísta, que considere todo lo existente como el fruto de una potencia creadora y de una vitalidad positivas. Zarathustra, que afirma con acendrada pasión su fe en el benéfico creador Ahura Mazda, da al mismo tiempo una respuesta altamente dramática, pero simple y clara, al problema del origen del mal, del dolor y de la injusticia que hay en el mundo, afirmando la libertad de elección

42. Los intentos de explicar *xwafna* de otra manera no son convincentes: G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland,* Napoli, 1980, p. 207 nota 37.

43. *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor*?, Oxford, 1951, p. 46.

como característica del espíritu y de la mente. Las implicaciones religiosas, filosóficas y morales de tal respuesta son inmensas, ya que colocan al hombre en un choque dramático y absoluto, resaltando su papel determinante en la lucha entre los dos «Espíritus» simétricamente contrapuestos. Aquí está la grandeza y originalidad del pensamiento de Zarathustra y el secreto del éxito de las corrientes dualistas que de él se derivaron en la antigüedad por caminos más o menos directos.

Resulta además evidente que tal visión del mundo y de la vida, al ennoblecer la libertad humana, orientase el pensamiento y la praxis del hombre religioso hacia formas interiorizadas de la experiencia espiritual, y en consecuencia hacia una religiosidad más «privada» que «pública», basada en el derecho del individuo a resistir el imperativo de la tradición cuando ésta niega la esencia de la verdad y de la justicia. Con esto, el pensamiento religioso iranio hizo su contribución mayor y más preciosa a la evolución religiosa del mundo antiguo, afirmándose con la fundación de una monarquía supranacional, como fue la del imperio de los aqueménidas, una tendencia cada vez más clara a separar la religión de la política[44]. Si el poder busca entonces nuevas fuentes de sacralización, por ejemplo con la idea de la investidura divina del rey, la experiencia del hombre religioso se circunscribirá cada vez más dentro de los confines individuales, preparándose así a la venida de una nueva religiosidad, la de las religiones mistéricas y del gnosticismo, que será típica del Oriente de la época helenística y de la antigüedad tardía. Al separarse la religión de los cultos nacionales o locales dentro de un mismo imperio desde el Indo hasta el Mediterráneo y el Nilo, el nuevo individualismo religioso estará, además, cada vez más marcado por una tendencia universalista, que lo abrirá a experiencias eclécticas sincretistas. La fuerza de atracción del dualismo de Zarathustra tendrá así ocasión de extenderse eficazmente más allá de los confines naturales de la gran meseta irania.

VI. Escatologìa y soteriologia

M. Eliade ha captado bien un aspecto particular del mensaje zoroástrico: el rechazo del escenario arcaico del ciclo cósmico y de la

44. W. Bousset, *Die Religion des Judentums...,* p. 56. (con especial referencia a Israel); J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster,* Oxford, 1958, p. 91; Id., *La religión de riran anden*, pp. 258 s.

regeneración anual del mundo. En efecto, Zarathustra anuncia como próxima una transfiguración del ser y de la vida, es decir, la *Frasó.kdrdti* (en avéstico; en pahlevi: *Frasegird),* un *eschaton* inminente e irrevocable, determinado por la voluntad de Ahura Mazda[45]. A la concepción del tiempo cíclico el monoteísmo dualista de los *Gáthd* opone la de un tiempo lineal, que se convertirá en uno de los temas mayores sobre los que se desarrollará en adelante el pensamiento religioso iranio, experimentando a la vez trasformaciones profundas y dando vida a concepciones características del tiempo y del destino, que serán en buena parte fruto del sincretismo del Cercano Oriente, en este caso concreto sobre todo irano-mesopotámico.

La transfiguración y la renovación de lo existente se une, en el pensamiento de Zarathustra, a la salvación del hombre que haya pensado bien, hablado bien y obrado bien y que recibirá, por tanto, tras su muerte *(Yasna* 48) su justa retribución de manera definitiva y completa. Cuanto más ande el hombre en Verdad durante esta existencia, más le serán reconocidos sus méritos *(Yasna* 42, 2). Esto implica un juicio del alma, que podrá acceder al Paraíso tras haber atravesado el puente *Cinvat (Yasna* 46, 10-11 y 32, 13), que une la tierra con el cielo y que, al estrecharse en cambio como el filo de una navaja cuando lo atraviesa el alma de un malvado, hace caer en los abismos infernales a quien no haya andado según los preceptos de la Verdad. Significativamente, este puente puede llevar las almas de los justos *(asavan,* «el que posee la Verdad», es decir, el que sigue fielmente a *asa*[46]) difuntos al paraíso y la de los justos vivos en un estado estático, conforme a una analogía muerte-iniciación que está presente también en el zoroastrismo. La fe en una justa retribución de los justos y los malvados *(drvant,* «los seguidores de la mentira», es decir, de *druf),* expresada en la idea de un paraíso y un infierno, consecuencia natural de la concepción dualista, es omnipresente en los *Gáthd:* Integridad e Inmortalidad es el fin último al que el hombre debe aspirar *(Yasna* 44). A esta última está muy estrechamente ligada la idea de la resurrección de los cuerpos, claramente expresada en *Yast* 19, 10-11 y 89, pero cuyas premisas están ya probablemente en los mismos *Gáthd (Yasna* 30, 7; 34, 14).

Si es verdad que la Frasó.kdrdti señala de alguna manera el fin de los tiempos, como una transfiguración definitiva del mundo y de

45. M. Eliade, *Histoire des croyences...* I, p. 327.

46. G. Gnoli, «Asavan. Contributo allo studio del libro di Arda Wiràz», en *Iranica,* bajo la dirección de G. Gnoli y A. V. Rossi, Napoli, 1979, pp. 387-452; Id., «Asavan», en *Encyclopaedia Iranica* II, dirigida por E. Yarshater, London-New York, 1987, pp. 705-706.

la vida, sin embargo es igualmente verdad que también tiene un valor en la experiencia del hombre religioso, que aspira a realizarla durante su vida: «nosotros podemos ser los que hacen resplandeciente *(frasa)* al ser *(Yasna* 30, 9). En esta aspiración se unen en un todo escatología y soteriología. Será sólo en el desarrollo doctrinal del zoroastrismo posterior donde la perspectiva escatológica, con la espera de un tiempo venidero y de un salvador que ha de venir *(saosyant),* se coloreará con el lenguaje del mito *(Yasna* 19). Así se pone en marcha un proceso que llevará a la trasformación de la doctrina de la Frasd.kdrdti desde el concepto original de una trasfiguración del ser a la idea de la futura venida de un reino terreno bajo el dominio de la realeza y de la religión del Irán. Esta doctrina experimentará otros ajustes, emergiendo en ella la figura de tres *saosyant* que llevarán a cabo la Fraso.kdrdti, *Uxsyat.drdta* (en avéstico; *JJsedar* en pahlevi), *Uxsyat.ndmah* (en avéstico; *Usedarmah* en pahlevi) y *Astvat.drdta* (en avéstico; pero *Sósyans* en pahlevi), cada uno de los cuales marcará la venida de cada uno de los tres milenios finales. Estas tres figuras de salvadores venideros llevan incluso en sus nombres[47] la huella de una mitologización culta, fruto de una especulación teológica: se les vio como tres hijos de Zarathustra que al comienzo de cada milenio nacerán del semen del profeta guardado en las aguas del lago Kasaoya (el actual Hámun-e Helmand en el Sistán iranio), gracias al embarazo de una doncella que se bañará en ellas. Las especulaciones sobre el tiempo tendrán, por tanto, su peso determinante en la división de los cuatro períodos de 3.000 años en que se concebirá toda la historia de lo creado: el primero, en el que la creación vive en un estado *ménóg;* el segundo, en el que pasa al estado *gétíg;* el tercero, en el que se desencadena el asalto (en pahlevi, *ebgat)* de Ahrimán con ella; el cuarto, o final, en el que se realiza la restauración del orden primordial.

Ahora bien, hay una estrecha analogía entre la historia de lo creado y la de cada individuo, ya que también éste puede realizar, tras la muerte o en la experiencia espiritual, mediante una especie de iniciación, la «separación» de los dos espíritus que con su encuentro determinaron en la existencia *getíg* el estado de «mezcla». Este problema lo aclara una doctrina importante de los *Gatha,* basada en la interpretación de la tradición posterior y conservada en la literatura pahlevi, pero de la que no hay razón para no considerar auténticamente original.

47. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* I, pp. 284 s.; cf. J. Kellens, «SaoSiiant»: *Studia Iranica* 3 (1974), pp. 187-209.

En efecto, los *Gathá* hablan de un estado peculiar del ser, el estado de *maga,* al que en la tradición pahlevi se le interpreta coherentemente como un estado de «pureza», en cuanto «no mezclado». Puesto que el estado «mezclado» es la condición normal de la existencia *gétig,* en él precisamente se hace la «mezcla» de los dos Espíritus, hay que entender que tal «pureza» se obtiene en la dimensión *ménóg* del ser humano. Un pasaje de los *Gathá* dice: «Por el poder *(Xsáthra)* del *maga* Kavi Vistaspa obtuvo en los caminos del Buen Pensamiento *(Vohu Manah)* la visión *(cisti)* que con su Verdad *(Asa)* concibió el benefactor Ahura Mazda» *(Yasna* 51, 16). Esta estrofa es particularmente importante para comprender el concepto del *maga.* Explica, en efecto, lo dicho en la estrofa anterior: «Con esa recompensa *(mizda),* que Zarathustra ha prometido a los que poseen el *maga (magavan),* llegó el primero Ahura Mazda a la Morada de los Cantos *(garó ddmána;* es decir, a la esfera más alta del paraíso) *(Yasna* 51, 15). Ahora bien, la recompensa a la que aquí se hace referencia es la *cisti,* que se obtiene mediante el poder que brota del *maga.* La adquisición de semejante «visión-conocimiento» caracteriza la iniciación de Vistaspa y por tanto, dada la naturaleza ejemplar y casi arquetípica de ésta, de quien llegue a ser un *magavan.* En la tradición posterior se hablará de «videntes» *(vuénagan)* y se afirmará la posibilidad de una visión sin los sentidos corporales, una visión *ménóg* o mental o espiritual, y se llegará a precisar que el alma, de naturaleza *ménóg,* ve sin el instrumento corporal lo que no podría percibirse por los sentidos corporales, pero que se ve con la visión espiritual. Esta es la doctrina del «ojo del alma», a que nos hemos referido arriba: la condición para obtener esta facultad espiritual especial es la consecución del estado de *maga.*

No sabemos la vía que indicara Zarathustra ni la primitiva comunidad zoroástrica para la realización de ese objetivo, pero, gracias a los pasajes antes citados y a muchos otros elementos, sabemos que en el zoroastrismo primitivo tenía que haber una doctrina y una práctica del éxtasis[48]. Es muy probable que ésta se distinguiera de las prácticas subrayadas por la tradición anterior, heredera en cierto modo de la doctrina sustancialmente unitaria del antiguo sacrificio indo-iranio. La adquisición de un conocimiento fuera de lo ordinario, de la luz o de la visión interior, no debía de ser para

48. Cf. G. Gnoli, «L'expérience extatique dans l'Iran ancien», en *Annuaire - Résumés des conférences et travaux de l'École Pratique des Hautes Études* (Section des Sciences religieuses) 95, 1986-1987, pp. 206-209, con las correspondientes referencias bibliográficas.

Zarathustra el fruto de la práctica ritual de la ingestión de sustancias alucinógenas, como el *soma/haoma*. Es verdad que éstas reaparecerán en la tradición posterior; pero dado que, entre otras cosas, iban unidas al sacrificio cruento, el mensaje de Zarathustra debió de preferir la meditación ante el fuego sagrado, epifanía del poder eterno divino.

La tradición posterior conservará muchas huellas de la doctrina del *maga*. Según el *Dénkard*, el hombre, en ese estado, se identifica en su parte más alta con los Amdsa Spdnta. Así es como se explica el doble aspecto, a la vez divino y humano, que poseen las «entidades» de los *Gátha* y la peculiar concepción del *maga* del Buen Pensamiento (*Yasna* 51, 11): en el estado de «pureza», que se opone al de «mezcla» que sigue al ataque de Ahrimán, el hombre obra una verdadera apocatástasis, restaurando la condición de pureza primordial, cuando los dos Espíritus estaban separados el uno del otro. Se convierte entonces, como en la Frasó.kdrdti, en un ser «puro» e idéntico en cuanto tal a los Amdsa Spdnta. Así, es significativo leer en *Dándestán i dériig:* «Ohrmazd dijo a Zardust: asocíate a Wahuman en tu esencia espiritual pura (es decir, recíbelo en ti); pues si te asocias a Wahuman en tu esencia espiritual pura (es decir, si lo recibes en ti), conocerás las dos vías, la de la felicidad y la de la infelicidad»[49]. En este texto pahlevi se hace, pues, una referencia a la concepción de los *Gátha* del *maga* de Vohu Manah (en pahlevi, Wahuman): estar en un estado de *maga,* un estado que confiere una visión-conocimiento (*cisti:* cf. el védico *citti*) más allá de los sentidos corporales y una especie de facultad de visión anímica (*daéná:* en pahlevi, *den*), individual y colectiva, también a la vez divina y humana. En su acepción colectiva, *daéná* tiene el valor de una gran cadena de todas las *daéná* individuales que, juntas, acaban por formar la «Buena Religión» (*Web Dén*) o la «Religión mazdea» (*Dén mázdésn*). En efecto, los que siguen una misma doctrina, realizando los mismos actos litúrgicos, pronunciando las mismas palabras, formulando los mismos pensamientos, dan vida a una, grande y poderosa Daéná, resultado de todas las *daéná* individuales dirigidas al mismo fin: una única y fortísima cadena de pensamientos, palabras y acciones, que forma un ente colectivo anímico, la«religión» o, mejor, la «Iglesia» en cuanto comunidad de fieles. En cambio, en su acepción individual, la *daéná* es una facultad anímica especial, estrechamente unida a las condiciones indo-iranias de la visión mental, a veces mencionada junto con los demás elementos inmortales de la

49. *Dàdestan 1 dènìg* VII, 7.

naturaleza humana como *ahü*, «vida»; *baobab*, «conocimiento»; *urvan*, «alma», y *fravasi*. Es el resultado de los buenos pensamientos, de las buenas palabras y de las buenas acciones de cada individuo, que como tal y bajo la forma plástica de una doncella (otro ejemplo de ese proceso de mitologización y angelización, típico de la religiosidad irania a que nos hemos referido arriba) vendrá al encuentro del alma del difunto para ayudarle a atravesar el fatídico puente Cinvat, declarando: «Yo soy tus buenos pensamientos, tus buenas palabras y tus buenas acciones, que tú pensaste, dijiste e hiciste. Si ya era estimada, tú me has hecho todavía más estimada, y si ya era honrada y ya era resplandeciente, tú me has hecho todavía más resplandeciente» 50.

VIL Las síntesis sacerdotales y el panteón

Estas mitologizaciones y angelizaciones a las que nos hemos referido más de una vez son sin duda dos aspectos de un proceso que tiene un único sentido en cuanto que concurren a dar una fisonomías especialmente coherente a toda la religiosidad del Irán antiguo. Por una parte, conceptos abstractos de naturaleza teológica se revisten de un cuerpo que los personaliza en otros tanto «ángeles»; por otra, junto a los rasgos de un mito que podemos definir como «arcaico-naturalista», como el del héroe *Thraètaona* (el *Fereydun* de Ferdowsi) que venció al dragón *Azi Daháka*, se tienen ejemplos concretos de una peculiar mitopoiesis que trasforma acontecimientos históricos y teologúmenos en mitos, como por ejemplo el de Vistáspa que libera a Daénñ encadenada, según un pasaje de *Yast* 13, 99-100. Es el mismo fenómeno que trasformo la figura misma de Zarathustra de personaje histórico en modelo ejemplar, arquetípico, dotado de elementos míticos evidentes.

Esto es importante para entender el desarrollo histórico del zoroastrismo, que puede resumirse — según un consenso bastante amplio, aunque no universal— en estas tres fases: antigua religiosidad, fuertemente ritualista, de tipo indo-iranio; condena de esta tradición religiosa por Zarathustra; restauración parcial de lo que era menos inconciliable con el espíritu de la nueva religión, gracias a sucesivas

50. Sobre este y otros pasajes de la literatura pahlevi, cf. G. Widengren, «La rencontre avec la daënâ qui répresente les actions de l'homme», en *Iranian Studies*, *Orientalia Romana* 5, bajo la dirección de G. Gnoli, Roma, 1983, pp. 41-79.

síntesis sacerdotales, obra primero de un cuerpo sacerdotal del Irán oriental, que inició el proceso que llevó al Avesta llamado reciente, y luego obra de los magos medos, sobre todo durante el período aqueménida.

Uno de los resultados de este proceso fue la progresiva asimilación de los Amdsa Spdnta a los Yazata, es decir, todos los seres dignos de culto, entre los que abundaban, como lo demuestran en primer lugar los *Yast,* las antiguas divinidades readmitidas en el culto del sacerdocio zoroástrico que hizo la primera gran síntesis éntrelo viejo y lo nuevo. Vemos así que algunos de los *Yast* principales están dedicados a *Arddvi Sürä Anähitä (Yast* 5), diosa de las aguas, de la fecundidad y del amor, a *Hvar (Yast* 6), el Sol, a *Mäh (Yast* 7), la Luna, a *Tistrya (Yast* 8), la estrella Sirio, a *Mitra (Yast* 10), concebido como la divinidad más importante de la luz, a las *Fravasi (Yast* 13), a *Vdrdthraghna (Yast* 14), la «Victoria», dios de la fuerza guerrera, *Vayu (Yast* 15), la atmósfera, espacio intermedio entre cielo y tierra, al *Xwrdnah (Yast* 19), el «Resplandor» luminoso y radiante que acompañó al mítico rey *Yima* (el *Gamsid* de la épica nacional irania), hasta que lo perdió por su culpa, y a los grandes héroes de la tradición religiosa y nacional, a Zarathustra y al *saosyant* Astvat.drdta. Otro *yast,* sacado de tres capítulos del *Yasna* (9-11) está dedicado a *Haoma,* demostrando que el culto del *soma,* tradicional en la India y en Irán, fue readmitido en la liturgia zoroástrica. Otros *yast* están dedicados a «entidades» que, como *Asi (Yast* 17), la «retribución», *Sraosa (Yast* 11), la «obediencia», y *Rasnu (Yast* 12), una entidad servidora de Mitra, sobre todo en su oficio de juez de las almas en el puente Cinvat, parecen más estrechamente ligadas a la reforma zoroástrica.

Interpretando a su modo el espíritu del dualismo de los *Gäthä,* la especulación teológica se esforzó en dividir en dos el mundo, sobrenatural y natural, llegando a contraponer, por ejemplo, un vocabulario «ahúrico» a otro «daévico», los animales buenos y los nocivos *(xrafstra)* y, sobre todo, un *pandaemonium* en general simétrico al panteón jerarquizado, constituido por Ahura Mazda, Spdnta Mainyu, los Amdsa Spdnta y los Yazata. Se tiene así una larga serie de archidemonios y demonios simétricamente contrapuestos a las figuras del nuevo panteón zoroástrico, desde Angra Mainyu, el rival de Spdnta Mainyu, a *Indra,* adversario de Asa, a *Sarva,* adversario de *Xsathra,* a *Aka Manah,* «Pensamiento Malo», adversario de Vohu Manah, etc., hasta un cúmulo de *dev* y de *druj,* entre los que sobresalen, además del *Drauga* de las inscripciones aqueménidas, *Aésma,* el «Furor», que conocemos gracias al bíblico

Asmodeo (del iranio *Aésma daeva.,* ya presente en los *Gatba)*[51] y *Áz,* la «Concupiscencia», adversario de *Sraosa (Srós* en pahlevi), un demonio que en la literatura pahlevi adquiere una importancia cósmica[52], primero como instrumento del ataque del Ahrimán contra la creación de Ohrmazd y después como causa del fin de las criaturas de Ahrimán, contra las que se lanzará en su vehemencia devoradora una vez que evolución hacia la Frasó.kdrdti haya librado a la humanidad redimible de sus necesidades primordiales*

A la síntesis que hicieron los sacerdotes y que se llevó a cabo en el Irán oriental probablemente antes de la fundación del imperio aqueménida, siguió la obra en cierta medida sincretista del clero occidental, constituida por la tribu meda de los magos *(magu-,* cuya etimología quizá haya que referir al avéstico *magavan),* un sacerdocio ecléctico de profesionales de lo sacro, que estará en activo (también políticamente, como se puede suponer por el episodio de la usurpación de Gaumata, el falso Smerdi) durante muchos siglos, desde los comienzos del poder iranio, primero medo y después persa, durante todo el período parto, bajo el imperio sasánida y más adelante. A los magos, convertidos en depositarios de la tradición zoroástrica, es a quienes debemos algunas transformaciones profundas del zoroastrismo, sobre todo la formación de un nuevo dualismo y un acento fuertemente sincretista de la religiosidad irania, en su encuentro con la religión astral de Mesopotamia, con los cultos de Asia Menor y con el pensamiento religioso helenístico. Un encuentro que algunos siglos más tarde daría vida a una gran religión mistérica: el mitraísmo.

La transformación del dualismo de Zarathustra se desarrolló sobre la base de la «personificación» de los dos Espíritus, actores paradigmáticos de la elección primordial: el Espíritu Benefactor fue identificado con el mismo creador trascendente, Ahura Mazda, y el Espíritu Malvado se convirtió en un especie de anti-dios, un archidiablo simétricamente contrapuesto al Dios creador. De la fórmula original Spdnta Mainyu *versus* Angra Mainyu se pasó a una nueva fórmula de Ahura Mazda *(Oromasdes) versus* Angra Mainyu *(Arrimamos),* fórmula que conocemos sobre todo a través de las fuentes griegas, desde Aristóteles a Eudemo de Rodas y a Plutarco. Y, pues-

51. *Yasna* 30, 6. Cf. F. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, Berlin, 1863, pp. 138 s., y más recientemente S. Pines, «Wrath and Creatures of Wrath in Pahlavi, Jewish and New Testament Sources», en *Irano-Judaica*, bajo la dirección de S. Shaked, Jerusalem, 1982, pp. 76-82.

52. Sobre *Âz* (también en el maniqueísmo) cf. R. C. Zaehner, *Zurvan...,* pp. 166-183.

to que esta última es la fórmula del dualismo típico de una tendencia zoroástrica, que tuvo gran éxito en el período preislámico y que se llama «zurvanismo» (del pahlevi *Zurwán,* y también *Zamán,* el «Tiempo»), podemos deducir que fueron precisamente los magos «zurvanitas» los que llevaron a cabo esa radical transformación del dualismo zoroástrico, sin duda en contacto con orientaciones extranjeras y tendencias de la religión astral de Babilonia.

Conocemos el mito de Zurwán sólo a través de fuentes relativamente^ tardías, fuentes cristianas. Según autores armenios y sirios, Zurwán, una especie de principio indeterminado, una entidad primordial sin comienzo ni fin, el Tiempo Ilimitado *(Zurwán i akanárag),* es el padre de dos gemelos, Ohrmazd y Ahrimán: el primero es el fruto de un sacrificio que llevó a cabo durante mil años con el fin de tener un hijo que crearía cielo y tierra; el segundo es el fruto de la duda sobre la eficacia misma del sacrificio, duda que Zurwán tuvo durante la ejecución del rito. Ahora bien, puesto que había decidido que daría la realeza al primer hijo que naciera y puesto que el primero que nació fue Ahrimán, Zurwán dio a éste la soberanía, pero durante un tiempo limitado *(Zurwán i kanáragómand),* es decir, durante 9.000 años, al término de los cuales se convertirá en rey Ohrmazd. Bajo la capa de un lenguaje aparentemente primitivo se esconde un mito culto, de naturaleza eminentemente teológica, que sin embargo conserva elementos arcaicos, como el de la eficacia del sacrificio con la condición de que el sacrificante mantenga inalterable su voluntad y su certeza; y, tras de la naturaleza culta y teológica del mito, se esconden una especulación sobre el tiempo que sin duda debía mucho a un tipo de religiosidad astral y una especie de determinismo pesimista en relación con el mundo y lo creado. Ha desaparecido la perspectiva de la libertad humana absoluta, característica del dualismo original de Zarathustra: el mal es un principio activo, dominador de lo creado, al menos durante un período determinado. Vendrá una doctrina que repondrá al hombre en el centro de una perspectiva religiosa, una doctrina de tipo gnóstico, a la que la religiosidad irania dará una contribución importante y esencial: el maniqueísmo.

Otra importante transformación del zoroastrismo, a la que no debieron ser extraños los magos, es la determinada por la formación de una ideología real y de una concepción de la realeza que se afirmaron durante el imperio de la dinastía aqueménida. También en este caso fueron determinantes la orientación ecléctica y sincretista de los magos y el influjo de las grandes tradiciones religiosas —y políticas— del Cercano Oriente antiguo. Se desarrolló de este

modo la idea de la investidura divina de un soberano universal, de origen mesopotámico, desconocida por la tradición avéstica, y comenzó el culto de divinidades especialmente relacionadas con la realeza. Además del dios supremo — por estas fechas las tendencias sincretistas habían cuando menos oscurecido el monoteísmo de Zarathustra— Ahura Mazda, al que de vez en cuando se identificaba con los dioses supremos locales, Marduk en Babilonia, Yahvé de los judíos, Ba'al Samín en Siria o Zeus, sobresalen en las inscripciones aqueménidas, desde Artajerjes II en adelante, las^ figuras de Mitra, al que probablemente se identificaba bien con Samas bien con Nabü (al menos en algunos de sus aspectos) en Mesopotamia, y de Anahita, la diosa sobre la que se proyectó el influjo convergente de las grandes diosas semitas y mesopotámicas.

El culto de estas divinidades pervivirá largo tiempo en Irán: las encontraremos en la época sasánida todavía unidas a la ideología real y a la concepción de la realeza; pero desde una perspectiva distinta, típica de una mentalidad y de una cultura nuevas, menos universales y decididamente más nacionalistas. Como ya hemos dicho, el período sasánida será el del zoroastrismo como religión nacional del Irán, que conseguirá tener más peso político que el universalismo maniqueo. La ideología y la propaganda oficiales de la nueva dinastía sancionarán una especie de identidad entre «Irán» y «Buena Religión» y elaborarán una doctrina que verá en ésta, es decir, en la Iglesia zoroástrica, los fundamentos, y en aquél, es decir, en la monarquía, el pilar de un único edificio. Tal teoría fue más que nada un programa utópico[53], contrastado más de una vez en su realización con una dialéctica de poder entre trono y altar que marcó los más de tres siglos de historia sasánida[54]. Sin embargo, tal teoría fue característica de esa época y ejerció su influencia más allá de la conquista árabe y de la conversión del Irán al islam. No es una casualidad que la última caída del zoroastrismo encontrara juntas a la realeza y a la religión esperando tiempos mejores: para ellas, su restauración debería ser a la vez política y religiosa.

Tras la progresiva conversión al islam de los súbditos del viejo imperio sasánida, el zoroastrismo, ya amenazado en los siglos anteriores por la difusión del maniqueísmo y por la expansión del cristianismo — además de la sacudida que sufrió por el movimiento social

53. G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln-Opladen, 1969, p. 135.

54. Véase mi *The Idea of Iran...*, pp. 164 ss., y también Ph. Gignoux, «Church-State Relations in the Sasanian Period», en *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East, Bulletin of the Middle Eastern Culture Center in Japan* 1, Wiesbaden, 1984, pp. 72-80.

y religioso de la revolución mazdahíta a principios del siglo vi[55], fue obligado a enfrentarse, convertido en una religión minoritaria, con las otras grandes religiones que se habían afirmado en la meseta irania, incluido el judaismo. La obra pahlevi recordada arriba, *Skand-gumariig wizar,* es particularmente instructiva a este respecto: la apología zoroástrica toca puntos considerados como relevantes para la vieja fe, y a la vez críticos e irrenunciables. Resulta así evidente que una de las preocupaciones principales es la defensa del dualismo monoteísta zoroástrico de la época contra los monoteísmos del islam, del cristianismo y del judaismo, a pesar de las diferencias entre ellos.

Debilitada la unión con la cultura de origen, a pesar de la continuidad de una tradición fuertemente conservadora, las preocupaciones del zoroastrismo moderno no serán muy distintas de las que tuvo la iglesia zoroástrica del siglo ix o del x, pero sus respuestas, determinadas sobre todo por su confrontación con el cristianismo y el islam, serán de tono diferente: se acentuará el valor del monoteísmo original del mensaje de Zarathustra y pasará a segundo plano el de la concepción dualista, meta de los seguidores de las creencias rivales. El parsismo moderno ha experimentado profundas trasformaciones no sólo en el campo de la liturgia y de las prácticas tradicionales, sino también en el más específicamente teológico y doctrinal. El contacto que la desarrollada comunidad parsi de la India ha tenido con los investigadores occidentales y el influjo que han ejercido el cristianismo y el islam en sus espíritus más inquietos, impacientes ante un tradicionalismo demasiado rígido y cerrado a las tendencias espirituales e intelectuales del mundo moderno, han sido determinantes para la evolución del zoroastrismo en los siglos xix y xx. Es significativa, en particular, la influencia de una cultura espiritual sobre todo de carácter inglés y norteamericano, con la difusión de la teosofía, del espiritismo y de distintas formas de ocultismo, además de la masonería, entre los zoroastrianos de la India británica. En la comunidad parsi ha estado siempre viva una sensibilidad especial para cualquier forma de solidaridad y de ayuda mutua, que se ha manifestado en el funcionamiento, a diversos niveles y con distintas finalidades, de organismos comunitarios y colegiales *(anjoman* y *panchayat),* con objetivos distintos pero todos dirigidos a la buena marcha de la vida colectiva e individual e inspirados en un

55. Para un enfoque actualizado cf. E. Yarshater, «Mazdakism», en *The Cambridge History of Iran* III, pp. 991-1024.

ideal religioso particularmente sentido de caridad, liberalidad y benevolencia.

VIII. El ritual. Las festividades, la oración, el sacrificio, la purificación, la iniciación y la muerte

Según un calendario cuyos orígenes son discutidos, pero que sin duda se remonta a una época muy antigua (siglo v a.C.), a pesar de haber sufrido distintas reformas y actualizaciones, en el año zoroástrico se suceden numerosas festividades religiosas: las fiestas estacionales *(gáhanbár),* cada una de cinco días; los días de los difuntos *(farvardigan),* también al principio de cinco días (y luego de diez) al final del año, correspondientes a una inclusión que se hizo en un calendario lunar anterior de 360 días, durante los cuales las *fravasi* vuelven a la tierra, recibiendo (las de los justos) honores especiales de sus seres queridos; las fiestas dedicadas a cada uno de los *yazata* que dan su nombre a los meses del año, entre los que sobresalen los de *Tir* (Tistrya) el día trece del cuarto mes, de Mitra el dieciséis del séptimo mes, de *Spandarmad* (Spdnta Armaiti) el quinto día del mes doce, de las aguas y del fuego; la fiesta de Año Nuevo *(Nowruz),* que comienza el primer día del mes y que tiene un origen remoto, unido a la figura de Yima y en una época aqueménida relacionada con la ideología real, bajo el influjo de su correspondiente *akítu* de Babilonia. Todas estas festividades tienen ritos especiales, oraciones y ceremonias, según una liturgia compleja y meticulosa.

En efecto, a pesar de su carácter antirritualista, el zoroastrismo se ha convertido en una religión cargada de ritualidades. Desde esta perspectiva, no conocemos cuál fue exactamente la situación de la época de la comunidad primitiva. Sin embargo, conservamos quizá de esa época, además del *Yasna haptar\háiti* (es decir, el *Yasna* «de los siete capítulos», del 35 al 41) —un texto importante para la evolución de la nueva fe de cara a la síntesis que representa el Avesta «reciente»—, algunas oraciones, como la *Ahuna vairya* y la *Airyama isyó,* escritas en la misma lengua de los *Gáthá,* que junto con otras no menos conocidas, como la *Asdm vóhu* y *Yei\hé hátam,* representan los *manthra* más importantes de la liturgia zoroástrica.

El renacimiento del antiguo ritualismo supuso también, como se ha dicho, la rehabilitación, además de algunas formas del sacrificio animal, la del sacrificio del *haoma,* probablemente «reformado» por el clero zoroástrico y adaptado a los valores éticos de la nueva fe. Como el *soma* en la India, el *haoma* es una poción que da la

inmortalidad y dota de distintos beneficios y facultades: inspiración, fertilidad, riqueza, fuerza física y moral. Su jugo, exprimido en un mortero, se saca de una especie de *ephedra* y se bebe, todo durante un complicado ritual. Se administra también al moribundo como un viático para la inmortalidad y la resurrección. Y será también, según una variante especial (*haoma* «blanco»), un ingrediente de la ambrosía que el Salvador venidero preparará para un sacrificio escatológico.

La ceremonia del sacrificio (*yasna:* cf. el sánscrito *yajñab)* de *haoma* ante el fuego, en un sitio distinto de donde se conserva el mismo fuego, constituye la liturgia principal del zoroastrismo. Al *Yasna* le precede un rito preparatorio *(paragra),* que consiste en una serie de acciones rituales precisas y termina con la preparación de la bebida sacrificial al cargo de al menos dos sacerdotes: uno recitando rítmicamente la sección correspondiente del Avesta, es decir, los setenta y dos capítulos de que se compone el *Yasna,* y otro alimentando y cuidando del fuego sacrificial. Toda la ceremonia se divide en doce fases y está dirigida al fin encargado por fieles.

El fuego, pues, no es sólo el símbolo principal del zoroastrismo; es también el testimonio más venerable del *Yasna:* los sacerdotes se dirigen a él en sus oraciones y en la ofrenda del *haoma*. Como en la India56, también en Irán hay tres fuegos rituales: el de los sacerdotes, el de los guerreros y el de los agricultores (en pahlevi, respectivamente: *Farrbay, Gusnasp* y *Burzén Mibr).* Igualmente hay cinco fuegos naturales, uno que está ante Ahura Mazda, otro en el cuerpo de los hombres y de los animales, otro en las plantas, otro en las nubes y otro en la tierra que se utiliza para la vida y las labores caseras. De este modo, el fuego está presente en todo lo creado como el primer elemento vital, y lleva asociadas estrechamente a él dos entidades: *Apam Napát,* el «hijo de las aguas», que formó la virilidad de los hombres, y *Nairyó.sar\ha* (avéstico; en pahlevi, *Neryósang),* «del lenguaje viril», el mensajero, *yazata* de la oración (en la India *nara'samsa* es un epíteto del dios Agni).

Todavía hoy el templo del fuego, *átesgáh* (en pahlevi *átaxs kádag),* es el lugar principal de culto, según consta en el ritual sin duda antiguo que se remonta probablemente a los sasánidas. El fuego sagrado debe estar siempre encendido. La fundación de un nuevo templo del fuego se ha de hacer utilizando las brasas de los fuegos anteriores. Las ceremonias que le acompañan son muy complejas

56. Véase el excelente trabajo de H. Krick *Das Ritual der Feuergründung (Agnyádheya),* publicado postumamente por G. Oberhammer, Wien, 1982.

en su ritual y simbolismo, y conllevan una acción litúrgica larga y minuciosa. Hay tres categorías de fuego según su orden jerárquico: *Atas Bahram, Atas Ádaran y Atas Dádgáb.* El Atas Bahrám (en medopersa *Ádur i warahran,* el «fuego victorioso»), el más importante —el último se instaló en Bombay en 1898—, arde en grandes vasijas metálicas, colocados en el centro de un habitáculo sobre cuyas paredes penden dos espadas y una maza, simbolizando las armas que deben emplearse contra las potencias maléficas. Ante el fuego, el fiel recita sus oraciones, descalzo, con las manos libres y la cabeza descubierta.

Igualmente complejos son los ritos de purificación, de iniciación y los funerales. Entre los primeros hay que mencionar el *pádyáb o* ablución, el *nahn* o baño y el *bardsnñm* o gran purificación, todos ritos purificatorios, desde el más sencillo *(padyáb),* que consiste en la ablución que hay que hacer antes de la oración cotidiana, al más complejo *(nahn),* reservado a momentos especiales de «paso» (el matrimonio, etc.), para cuya realización se requiere la presencia de un sacerdote y que prevé también la recogida del *goméz,* orina consagrada, originalmente de toro, a la que se añade una pequeña cantidad de ceniza de un fuego sagrado (considerado como líquido vital y un agente purificador por excelencia), hasta el de los sacerdotes y de los sepultureros (el *bardsnñm),* particularmente complicado, que hay que hacer el un lugar preparado *ad hoc,* que tenga nueve hoyos *(magha)* en los que se echa el líquido, compuesto también de *gómez* de toro, con el que se asperja, desnudo, el que se va a purificar, acompañado de un perro y de dos sacerdotes que están a su lado y le ayudan. La mirada del perro *(sagdid)* tiene una función benéfica, análoga a la del mal de ojo: los ojos de este animal tienen un poder magnético y se dan cuenta si el ser humano está muerto o vivo. Según el *Vendidad* (13, 9), dos perros hacen guardia en el puente Cinvat[57], al igual que en la India dos perros son los mensajeros del dios de la muerte *Yama* (en parte correspondiente a su homónimo iranio *Yima).*

A estos ritos de purificación, basados en una concepción analógica que une el mundo físico al moral, hay que añadir una práctica antigua, trasmitida en un rito para obtener la remisión de los pecados. Se trata de una especie de confesión *(pafit)* [58], que recuerda el

57. Sigue siendo de utilidad el antiguo trabajo de A. Hovelacque, *Le chien dans L'Avesta. Les soins qui lui sont dus - Son éloge*, Paris, 1876.

58. Sobre la confesión en el zoroastrismo (además de R. Petazzoni, *La confessione dei peccati*, 3 volúmenes, Bologna, 1929-1936), véase el magnífico tratado de J. P. Amussen

xwástwánift maniqueo, que recita el penitente ante un sacerdote o al sol, a la luna, al fuego, al *haoma*. Si el penitente ha cometido pecados que se pueden perdonar, se concede su remisión; pero aunque ésta libra del castigo del más allá, no evita el castigo que hay que pagar en esta vida y que consiste en penas minuciosamente prescritas por la ley para cada culpa. En vez de ir al infierno, el alma irá a un lugar intermedio (en pahlevi: *haméstagán*J, a donde están destinadas las almas de los que han hechos acciones buenas y malas por igual.

Normalmente entre los siete y diez años, todo muchacho tiene que ser iniciado mediante un rito, el *naojot* (cf. en persa **now-zát*, «nacido de nuevo»)59, que consiste en imposición de una vestidura blanca *(sedra),* atada con un cordón (*kusti;* en pahlevi: *kustíg;* en avéstico: *aiwyár\hana)* que simboliza la *Den mázdésn* y la división del cuerpo su parte noble superior y su parte menos noble inferior, además de la recitación del gran credo de la fe zoroástrica, el *Fravaráne*, «yo profeso» *(Yasna* 12). Este cordón está hecho de setenta y dos hilos, tantos como son los capítulos del *Yasna*, y está dividido en tres partes de veinticuatro hilos cada una, que corresponden a las veintisiete secciones del *Visprad;* y el fiel lo ciñe varias veces durante el día al orar.

Con el *naojot* y con el rito en parte análogo al *getixañd*, gracias al cual el hombre «adquiere» su puesto en el paraíso, es decir, la existencia *ménog* mientras está todavía en la *gétig*, el alma es conducida por el «Espíritu de los *Gáthá*» *(Ménog i Gdhdn)* a la Morada de los Cantos, donde se le indica el puesto que se le va a reservar para después de la muerte, con lo que ella adquiere fe y certeza en el más allá, de modo que le será menos penoso afrontar la terrible prueba del traspaso. Con toda probabilidad, estos ritos son una forma relativamente moderna de prácticas iniciáticas más antiguas, basadas probablemente en la experiencia estática de un «viaje» al más allá que permite la «visión» de realidades espirituales.

Sin duda la analogía muerte-iniciación está en la base tanto de estos ritos como de los funerarios, que constituyen uno de los aspectos más característicos de prácticas religiosas altamente signifi-

Xwástvámft. Studies in Manichaeism, Kovenhavn, 1965, pp. 26 ss. Es muy dudoso que la penitencia en los zoroastrianos sea de origen cristiano, como sostuvo Petazzoni, «Confession of Sins in Zoroastrian Religion», en *Dr. Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930, pp. 437-441.

59. H. Junker, *Der wissbegierige Sohn*, Leipzig, 1919, pp. 29 s.; J. Duches-Guillemin, «L'initiation mazdéenne», en *Initiation,* bajo la dirección de C. J. Bleeker, Leiden, 1965 (pp. 112-118), p. 115.

cativas para la visión del mundo del zoroastrismo. No es una casualidad que los vestidos y los ritos funerarios zoroástricos hayan siempre impresionado la imaginación de los profanos por su peculiaridad y originalidad.

Cualquiera que sea su prehistoria, aún no del todo clara, el rito fúnebre se desarrolla ya desde hace muchos siglos según reglas bastante fijas que prevén ordenadamente lo que sigue: la confesión *(patít)* del moribundo o la recitación por su parte de la oración *Asdn vohü,* mientras dos sacerdotes recitan también por su lado el *patít;* la posible efusión de algunas gotas de *hóm (haoma)* en la boca del muerto; la purificación del cadáver con el *goméz* y con el agua; su vestición con una vestidura de algodón blanco sujeta con el *kusti;* la presencia constante de al menos dos asistentes; el traslado del cadáver por parte de dos sepultureros a un habitáculo especial donde se trazan tres círculos en su derredor a la vista de un perro *(sagdtd);* y, finalmente, su traslado a la Torre del Silencio *(daxma)*[60], donde, según una práctica muy extendida en Asia Central y en el Tibet, se expone el cadáver a las aves rapaces, que limpian rápidamente sus huesos quedando éstos expuestos a los rayos del sol para recogerlos luego en osarios al efecto *(astódan;* cf. en avéstico: *uzdána).* Con este tipo de ritos se trata de no contaminar el fuego, la tierra o el agua con el cadáver, impuro por sus humores, como es también impura la sangre menstrual y todo elemento que se descompone y corrompe.

El rito fúnebre se desarrolla según una liturgia minuciosa, antes de la exposición del cadáver a los buitres y tras la recogida de los huesos. La piedad por el difunto es un sentimiento muy vivo que tiene sus raíces en una convicción de solidaridad para con un alma que está a punto de pasar por una prueba difícil, penosa y dolorosa. En el período inmediato al *post mortem* se representa al alma —también la del justo— inquieta, atormentada, presa de terrores y desconciertos profundos, todavía apegada al cadáver que comienza a descomponerse. Tiene necesidad de una asistencia amorosa y de las oraciones de los vivos. Durante tres días y tres noches permanece doliente y perdida al lado de la cabeza de su cadáver; después de esto, al cuarto día, llega al puente Cinvat, donde encuentra su *den (daena)* bajo la apariencia de la muchacha más bella y más buena de

60. Expresión derivada, muy probablemente, de su significado original de «tumba»: K. Hoffmann, «Av. daxma»: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 89 (1965), p. 238. Cf. M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* I, pp. 109, 326 s.

todas las muchachas del mundo de los vivos. El alma le pregunta y ésta le responde reconociendo los méritos que ha acumulado en su existencia terrena (si se trata de un justo; en cambio, al malvado se le aparece una imagen horrible de mujer y le presenta el balance de sus malas acciones). Sólo entonces superará el alma la prueba terrorífica de su separación del cuerpo y se adentrará en el camino que la conducirá a través de las tres esferas celestes de los buenos pensamientos, de las buenas palabras y de las buenas acciones hasta la Luz Infinita. Pero todavía se le preguntará al difunto: «¿Cómo es que has conseguido salir de ese mundo, lleno de peligros, de terrores y de desgracias, hasta este mundo sin peligros y libre del influjo de los demonios?». Pero entonces el Señor, para hacer descansar al alma de las penas padecidas en los tres días y tres noches anteriores, intercederá en su favor diciendo: «¡No le hagas preguntas! ¡Pues se ha separado de su apreciado cuerpo y ha llegado a través del camino de los horrores!» 61.

Bibliografía crítica

1. El mejor balance de los estudios sobre la religión del antiguo Irán y el zoroastrismo es el de J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958. Excelente también, aunque más parecido a un ensayo de síntesis sobre el tema que a un verdadero balance sobre los estudios, es el de G. Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte»: *Numen* 1 (1954), pp. 16-83; 2 (1955), pp. 47-134.

Los mejores trabajos de conjunto, relativamente recientes, se deben también a estos dos autores: J. Duchesne-Guillemin, *La religion de Tiran anden*, Paris, 1962; G. Widengren, *Die Religionen bans*, Stuttgart, 1965 (trad, franc. *Les religions de Tiran*, París 1968). Todavía está incompleto el gran trabajo escrito para el *Handbuch der Orientalistik* (1/8) por Mary Boyce, A *History of Zoroastrianism*, Leiden-Colonia, I: 1975; II: 1982, dos volúmenes que tratan respectivamente del período de los orígenes y del aqueménida.

Después de los trabajos clásicos del siglos pasado —entre los que hay que recordar en particular el de M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Farsees*, Bombay 1862 (reed. Amsterdam 1971; Nueva Delhi 1978)—, siguen siendo utiles: J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1913; R. Petazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa delTlran*, Bologna, 1920; A. W. Jackson, «The Iranian Religion», en su *Zoroastrian Studies*, New York, 1928, pp. 3-215; L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religion*, Bombay,

61. *Dadestàfi 1Menog 1Xrad* II, 50.

1929; O. G. von Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, München, 1933; M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism*, New York, 1938.

Sigue siendo fundamental, y en su mayor parte válido, H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen, 1930, una obra filológicamente impecable y en extremo cuidada y equilibrada en la exposición de la doctrina zoroástrica tal como resulta de los *Gatha* y de la tradición avéstica.

Obras importantes de la escuela sueca que se remontan a los años 1937-1938: H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, traducción alemana de H. H. Schaeder (la ed. sueca es de 1937), Leipzig, 1938 (reed. Osnabrück 1966); G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938; S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938. La primera fue particularmente innovadora, pero también encontró no pocas resistencias (ciertamente no del todo injustificadas) (cf. W. B. Henning, *Zoroaster. Politician or Witch-Doctori*, Oxford, 1951); la segunda y la tercera trataron aspectos particulares de la historia religiosa irania o indo-irania más antigua.

En la posguerra y en los años cincuenta y sesenta sobresalen algunos trabajos que, a pesar de estar concebidos como síntesis orgánicas de la historia y de la doctrina del zoroastrismo, son puntos útiles de referencia para el estudio de temas y problemas de gran importancia: J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentée des Gäthä*, Paris, 1948; Id., *Ormazd et Ahriman. V aventure dualiste dans PAntiquité*, París, 1953; U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino, 1958; A. Bausani, *Persia religiosa da Zarathustra a Bahä'u'lläh*, Milano, 1959, pp. 19-99; M. Molé, *Cuite, mythe et cosmologie dans Piran ancien*, Paris, 1963. Más discutibles, aunque en absoluto privados de interés, son, en ese mismo período: E. Herzfeld, *Zoroaster and His World* ITI, Princeton, 1947; W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart, 1961; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, obra, esta última, en la que el ocaso es mucho mejor que el alba.

Sobre la antigua religión irania han aparecido buenas síntesis en obras de conjunto, enciclopedias, tratados de historia de las religiones, etc. Entre ellas recordamos: M. Molé, *Iran anden* (Religions du monde), Paris, 1965 (postumo); G. Widengren, «Religione dell'Iran antico», en *Le civiltà delPOriente* III, Firenze, 1969, pp. 531-562; J. Duchesne-Guillemin, «Irán antiguo y Zoroastro» y «La Iglesia sasánida y el mazdeísmo», en H.-Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones* 2 (Madrid, 1977), pp. 409-490, y 5 (Madrid, 1979), pp. 1-36; M. Eliade, *Zarathustra et la religión iranienne* y *Nouvelles synthèses iraniennes*, en su *Histoire des croyances et des idées religieuses* I (Paris, 1976), pp. 316-347 y 466-473, y II (Paris, 1979), pp. 294-315 y 482-487 [hay trad. esp. de los 4 vols. en Cristiandad, Madrid, 1978-1984]. Más recientes son M. Boyce, *Zoroastrianism*, en J. R. Hinnells (dir.), *A Handbook of Living Religions*, Harmondsworth, Middlesex, 1984, pp. 171-190; G. Gnoli, «Zoroastrianism», en M. Eliade (dir.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, XV, pp. 579-591. Una síntesis útil de divulgación es además la de J. Varenne,

Zarathustra et la tradition mazdéenne, Paris, 1966; y son muy útiles para la enseñanza universitaria los dos manuales de J. Ries *La Religion de Zarathustra et le mazdéisme depuis les origines jusqu*à Vavènement des Achéménides*, Louvaine la Neuve, 1983; *Les religions de ïlran sous les Achéménides et les Arsacides. Mazdéisme, mages, mithriacisme, zervanisme*, Louvaine la Neuve,' 1984. En cambio, P. du Breuil se sale a menudo de un tratamiento científico correcto, sobre todo en la primera de las dos obras siguientes: *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris, 1978, y *Le zoroastrisme* (Que sais-je?), Paris, 1982. Está ya superado bajo muchos puntos de vista, sobre todo en relación con los orígenes del zoroastrismo, G. Gnoli, «La religione persiana», en G. Castellani (dir.), *Storia delie religioni* II, Torino, 1972, pp. 233-292, que sustituía en una nueva edición de la obra al buen trabajo de G. Messina, aparecido en la primera edición (dirigida por P. Tacchi Venturi, Torino, 1934, I, pp. 287-330) y que volvió a publicarse en las ediciones posteriores.

M. Boyce ha dedicado una atención especial, con mucha doctrina, al zoroastrismo moderno y al parsismo; a ella se deben, en particular, *A Persian Stronghold ofZoroastrianism*, Oxford, 1977, y *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979. Véase también sobre el parsismo el útil ensayo de iconografía religiosa de S. S. Hartman, *Parsis. The Religion of Zoroaster* (Iconography of Religions XIV, 4), Leiden, 1980; y la breve pero buena síntesis de J. R. Hinneils, *Zoroastrianism an the Parsis*, London, 1981. A estos trabajos y al antiguo D. Menant, *Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de Linde*, Bombay, 1917, es útil añadir, sobre todo por su encuadramiento histórico, E. Kulke, *The Parsis. A Minority as Agent of Social Change*, München, 1974, y P. Nanavutty, *The Parsis*, New Delhi, 21980.

2. Debemos a I. Gershevitch una exposición clara y sintética de la literatura irania antigua, avéstica y persa antigua: «Old Iranian Literature», en *Iranistik-Literatur (Handbuch der Orientalistik* I, 4), Leiden-Köln, 1968, pp. 1-30.

Para el Avesta, en particular, no existen traducciones recientes del texto completo, por lo que la edición básica sigue siendo la de K. F. Geldner, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen im Auftrag der kaiserlichen Akademie in Wien* I-III, Stuttgart, 1886-1895 (ed. ingl. *Avesta. The Sacred Books ofthe Parsis*, Stuttgart, 1889-1896). Una buena bibliografía de los estudios avésticos, hasta la mitad de los años sesenta, se encuentra en B. Schlerath, *Avesta Wörterbuch. Vorarbeiten* I, Wiesbaden, 1968. Véase además J. Kellens, *Avesta*, en Yarshater (dir.), *Encyclopaedia Iranica* III, London-New York, 1989, pp. 35-44.

En cuanto a las traducciones hay que recordar la ya anticuada y casi inutilizable para los *Gäthä* de J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* I-III, Paris, 1892-1893, y la de F. Wolff, *Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*, Strasbourg, 1910, que incluye, para la traducción de los *Gäthä*, la de Chr. Bartholomae, *Die Gäthä's des Awesta. Zathustra's Verspredigten*, Strasbourg, 1905.

Son numerosas las traducciones parciales de secciones o himnos *(yast)* sueltos. Para los *Gäthä,* además de la de Chr. Bartholomae, las de: M. Wilkins Smith, *Studies in the Syntax of the Gäthäs of Zarathustra together with text, translation and notes,* Philadelphia, 1929; Duchesne-Guillemin, *Zoroastre,* cit.; H. Humbach, *Die Gäthäs des Zarathustra* I-II, Heidelberg, 1959; H. Lommel, *Die Gäthäs des Zarathustra,* publicado postumamente por B. Schlerat, Basel-Stuttgart, 1971; S. Insler, *The Gäthäs of Zarathustra,* Teherán-Liége, 1975; J. Kellens y E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I, Wiesbaden, 1988 (obra esta última todavía incompleta, por lo que no es posible dar una opinión fundada de ella, sobre todo en lo relativo a la reconstrucción del pensamiento religioso de los *Gäthä).*

Para los siete capítulos del *Yasna* que forman el *Yasna haptarjhäiti,* es decir, el «*Yasna* de los siete capítulos» (35-41), y que están escritos en la misma lengua que los *Gäthä,* ver el excelente trabajo, más reciente, de J. Narten, *Der Yasna Haptarjhäiti,* Wiesbaden, 1986.

Para toda la sección de los *Yast,* véase la traducción de H. Lommel, *Die Yäst's des Awesta,* Göttingen-Leipzig, 1927. Para algunos *yast* sueltos, ver además: K. F. Geldner, *Drei Yast aus dem Zendavesta,* Stuttgart, 1884 (para los *Yast* 19, 14 y 17); J. Hertel, *Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas,* Leipzig, 1929, pp. 221-250 (para el *Yast* 3); Id., *Die awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer,* Leipzig, 1931 (para los *Yast* 18 y 19); F. Weller, *Anahita,* Berlin-Stuttgart, 1938 (para el *Yast* 5); S. Wikander, *Vayu* I, Lund, 1941 (para el *Yast* 15); I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra,* Cambridge, 1959 (para el *Yast* 10); W. W. Malandra, *The Fravasi Yast,* tesis doctoral, Pennsylvania University, 1971 (para el *Yast* 13). Hay traducciones de los himnos a Haoma *(Höm Yast = Yasna* 9-11) y a Sraosa *(Yasna* 57, *Yast* 11, *Yasna 56)* respectivamente en: A. Pagliaro, *Höm Yast. Gli Inni ad Haoma nelTAvesta. Traduzione,* Torino, 1925 y G. Kreyenbroek, *Sraosa in the Zoroastrian Tradition,* Leiden, 1985. Para el *Yasna 57* véase también K. Dehghan, *Der Awesta- Text Srös Yast mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung,* München, 1982. Y el reciente estudio de A. Panaino, *Tistrya* I: *The Avestan Hymn to Syrius,* Roma, 1990 (para el *Yast* 8).

Para el *Vendidad* (más exactamente *Widewdäd)* puede ser útil la traducción de F. A. Cannizzaro, *Il Vendidad reso italiano...,* bajo la dirección de I. Pizzi, Mesina, 1916. Para otras traducciones parciales del texto avéstico, véase en particular, S. J. Bulsara, *Aerpatastän and Nirangastän,* Bombay, 1915; A. Waag, *Nirangistan. Der Awestatraktat über die rituellen Vorschriften,* Leipzig, 1941; A. Christensen, *Le premier chapitre du Vendidad et Thistoire primitive des tribus iraniennes,* Kovenhavn, 1943; M. N. Dhalla, *The Nyaishes or Zoroastrian Litanies,* New York, 1965; K. M. Jamaspasa y H. Humbach, *Pursisniha. A Zoroastrian Catechism* I-II, Wiesbaden, 1971; Z. Taraf, *Der Awesta- Text Niyäy is mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung,* München, 1981; K. M. JamaspAsa, *Aogdmadaecä. A Zoroastrian Liturgy,* Wien, 1982.

Las antiguas inscripciones persas de los aqueménidas están recogidas, y traducidas, en R. G. Kent, *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon,*

New Haven/Conn., 21953, al que hay que añadir M. Mayrhofer, *Supplément zur Sammlung der altpersischen Inschriften*, Wien, 1978.

Para las inscripciones medo-persas de los sasánidas, véase M. Back, *Die Sassanidischen Staatsinschriften*, Téherân-Liège, 1978; al que hay que añadir: H. Humbach y P. O. Skiaervo, *The Sassanian Inscription of Paikuli* I-II, Wiesbaden, 1978, 1980, 1983; D. N. MacKenzie, «Kerdir's Inscription», en *Iranische Denkmäler-Iranische Felsreliefs* I: *The Sasanian Rock Reliefs at Naqsh-i Rustam*, Berlin, 1989, pp. 35 ss. Sobre las inscripciones de Kerdir véanse también, dado su interés histórico-religioso, varios trabajos de Ph. Gignoux, entre ellos sus traducciones en «L'inscription de Kirdir à Sar Mashad»: *Journal Asiatique* 156 (1968), pp. 387-418, y «L'inscription de Kirdir à Naqsh-i Rustam»: *Studia Iranica* 1 (1972), pp. 177-205. Para la versión griega de las inscripciones de Shapur I en la Ka'be-ye Zardost, cf. A. Maricq, «Res Gestae Divi Saporis»: *Syria* 35 (1958), pp. 295-360.

En cuanto a la literatura pahlevi, hay tres importantes trabajos generales: J. C. Tavadia, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig, 1956; A. Pagliaro, «Letteratura della Persia preislamica», en A. Pagliaro y A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milano, 1960, pp. 7-147, espec. 79-147; M. Boyce, «Middle Persian Literature», en *Iranistik-Literatur (Handbuch der Orientalistik* I, 4), Leiden-Koln, 1968, pp. 31-66.

En las obras que siguen se encuentran numerosas colecciones de textos pahlévicos (capítulos de obras amplias o extractos de pasajes, más o menos largos): H. S. Nyberg, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes»: *Journal Asiatique* 214 (1929), pp. 193-310, y 219 (1931), pp. 1-134; H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943 (reed. 1971); R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955; M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie...*, cit.

Para el *Dënkard* —para cuyo estudio es muy útil la introducción de J. de Menasce, *Une encyclopédie mazdéenne. Le Dënkard* Paris 1958— citamos las traducciones recientes y filológicamente actualizadas y correctas de: J. de Menasce, *Le troisième livre du Dënkard*, Paris, 1937 (para el libro III); S. Shaked, *The Wisdom of the Sasanian Sages*, Boulder/Col., 1979 (para el libro VI); M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pahlevis*, Paris, 1967 (para el libro VII).

Para el *Bundahisn* se encontrarán traducciones de distintas partes y a veces de capítulos enteros aquí y en la literatura científica: véanse las obras de Nyberg, Bailey, Zaehner, Molé citadas arriba, así como, en particular, distintas aportaciones de los mismos Bailey y Zaehner y de W. B. Henning y D. N. MacKenzie en el *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* de Londres. Estas mismas indicaciones valen para la mayor parte de las obras en pahlevi. Véase además: G. Messina, *Libro apocalittico persiano Ayâtkàr i Zâmâspik*, Roma, 1939 (edición y traducción de uno de los textos más importantes para el género apocalíptico); A. Bausani, *Testi religiosi zoroastriani*, Catania, 1963 (*Pand-namag J Zardust*, el «Libro de los Consejos de Zarathustra»; el capítulo I del *Bundahisn*; el *Dàdestân i Mënôg i Xrad* y un pasaje del libro VII del *Dënkard*). Por su

parte A. Pagliaro ha hecho las traducciones de los textos en pahlevi de menor interés para la historia religiosa.

Del *Ardä Wiräz nämag* se han publicado dos traducciones recientes, con edición y comentario: Ph. Gignoux, *Le livre d'Arda Viraz*, Paris, 1984 (con un comentario particularmente importante para la historia religiosa); F. Vahman, *Ardä Wiräz Nämag. The Iranian «Divina Commedia»*, London-Malmö, 1986.

Un estudio magistral del *Skand-gumämg wizär*, con edición, traducción y comentario, es el de J. de Menasce, *Une apologétique mazdéenne du ixe siècle. Skand-gumänlk vicâr, la Solution décisive des doutes*, Freiburg, 1945.

Finalmente, una buena colección de textos en pahlevi se encuentra en R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi*, London, 1956 (trad. it. *Il Libro del Consiglio di Zarathustra e altri testi*, Roma, 1976).

Para el *Zarätost-näme*, véase F. Rosenberg, *Le livre de Zoroastre*, San Petersburgo, 1904.

Para las fuentes clásicas sobre la religion irania, véase: C. Clemen, *Fontes historiae religionis Persicae*, Bonn, 1920; Id., *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, 1920; W. S. Fox y R. E. K. Pemberton, *Passages in Greek and Latin Literature Relating to Zoroaster and Zoroastrianism, translated into English*, Bombay, 1928.

Para las fuentes sirias y armenas remitimos a la bibliografía que sobre las fuentes sasánidas da A. Christensen, *LTran sous les Sassanides*, Kovenhavn, 21944, 77-83. Entre los distintos trabajos sigue siendo de importancia fundamental G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig, 1880.

3. Sobre las noticias de Heródoto (I 131, 132 y 140) en relación con la religión de los persas, además de las obras de conjunto citadas en la bibliografía del parágrafo anterior, véase E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929, pp. 22-49.

Sobre el culto en las cimas más altas de los montes, véanse mis apreciaciones en «"Qut" e le montagne», en *Studia Turcologica memoriae A. Bombad dicata*, Napoli, 1982, pp. 251-261, con la bibliografía correspondiente.

Sobre la concepción del Airyana Va¿?jah, cf. G. Gnoli, *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Roma, 1989, pp. 38 ss., donde se expone el estado de la cuestión y se da una nueva interpretación.

Sobre la cosmografía tradicional indo-irania, véase, para la India: W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn-Leipzig, 1920; y para el Irán: M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* I, cit., pp. 130 ss.; M. Schwartz, *The Old Eastern Iranian World View according to the Avesta*, en I. Gershevitch (dir.), *The Cambridge History of Iran* II, Cambridge, 1985, pp. 640-663.

Sobre la concepción del *xwarnah*, cf. J. Duchesne-Guillemin, «Le Xvardnah», en *Annali dellTst. Univ. Orientale di Napoli*, sec. lingüística 5, 1963, pp. 19-31; y sobre la *xwarnah* y, más en general, de la luz,

G. Gnoli, «Un particulare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo»: *Annali dell'Ist. Univ. Orientale di Napoli* 12 (1962), pp. 95-128; Id., «Lichtsymbolik in Alt-Iran»: *Antaios* 8 (1967), pp. 528-549. Para una bibliografía actualizada sobre el *xwarnah*, véase también mi nota en *The Idea of Iran...*, cit., p. 150.

Sobre las prescripciones en relación con la pureza, véase el último capítulo de M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* I, cit., pp. 294 ss.

4. Sobre la concepción de los dos estados del ser, *mënôg* y *gétig*, en la literatura en pahlevi, véanse: G. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione»: *Annali Ist. Univ. Orientale di Napoli* 13 (1963), pp. 163-193, espec. 184-190; S. Shaked, «The Notion "mënôg" and "gëtïg" in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology»: *Acta Orientalia* 33 (1971), pp. 59-106.

En cuanto a la concepción de las *fravasi*, es posible hacerse una idea de la situación de sus estudios y de la problemática más reciente en G. Gnoli, «Le "Fravasi" e l'immortalità», en G. Gnoli y J.-P. Vernant (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, 1982, pp. 339-347; J. Kellens, «Les Fravasi», en *Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve*, 25-26 *Novembre 1987*, Louvain-la-Neuve, 1989, pp. 99-114.

5. Sobre Zarathustra como *zaotar*, cf. H. Lommel, «War Zarathustra ein Bauer?»: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 58 (1931), pp. 248-265; Id., «Zarathustras Priesterlohn», en *Studia Indologica. Festschrift für Kirfel...*, Bonn, 1955, pp. 187-195; K. Rudolph, «Zarathustra. Priester und Prophet»: *Numen* 8 (1961), pp. 81-116; M. Boyce, «Zoroaster the Priest»: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33 (1970), pp. 22-38.

Sobre la concepción de los Amdsa Spdnta, véanse en particular: B. Geiger, *Die Amdsa Spdntas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien, 1916, y J. Narten, *Die Amdsa Spdntas im Avesta*, Wiesbaden, 1982. También son importantes las aportaciones de H. Lommel, «Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion»: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung* 2 (1959), pp. 108-120; Id., «Die Elemente im Verhältnis zu den Amdsa Spdntas», en *Festschrift für Ad. E. Jensen* I, München, 1964, pp. 365-377. A las aportaciones de Lommel hay que unir G. L. Windfuhr, «"Vohu Manah". A Key to the Zoroastrian World-Formula», en L. L. Orlin (dir.), *Michigan Oriental Studies in honour of G. G. Cameron*, Ann Arbor, 1976, pp. 269-310.

Sobre el valor metafórico del lenguaje de los *Gäthä*, véanse mis apreciaciones en «Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica»: *Annali dell'Ist. Univ. Orientale di Napoli* 21 (1971), pp. 341-370, espec. 351 ss., donde se discute la teoría de G. G. Cameron, «Zoroaster the Herdsman»: *Indo-Iranian Journal* 10 (1968), pp. 261-281.

G. Dumézil ha vuelto repetidas veces sobre su teoría aplicada al Irán, desde *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945, a *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, 1977, etc., modificándola y corrigiéndola en más de un

punto y encontrando el consenso de investigadores como Duchesne-Guillemin y Widengren. Sobre la aplicación de esta teoría a los Amdsa Spdnta y al «sistema» del antiguo panteón iranio, así como en relación con las investigaciones sobre el mito y la epopeya indo-iranios (cf. en particular sus tres volúmenes *Mythe et Epopée*, Paris, 1968, 1971, 1973, y los trabajos de otros investigadores como Wikander y Molé), cf. G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli, 1980, pp. 5 ss.

Sobre la importancia y el valor del concepto de elección en el zoroastrismo primitivo son clarificadoras las páginas de H. Lommel, *Die Religión Zarathustras...*, cit., pp. 22 ss. Sobre la elección hecha por los dos Espíritus como idea central del dualismo de Zarathustra, cf. I. Gershevitch, «Zoroaster's Own Contribution»: *Journal ofNear Eastern Studies* 23 (1964), pp. 12-38, espec. 13 ss. Hay que rechazar la teoría según la cual los dos Espíritus serían tales por naturaleza, más bien que por elección, según la teoría de U. Bianchi, «La doctrine zarathustrienne des deux esprits», en sus *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden, 1978, pp. 361-369, espec. 362 s. y 376.

6. Sobre la Frasô.kdrdti, véanse en particular M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie...*, cit., y mis apreciaciones en *Questioni sulTinterpretazione délia dottrina gathica*, cit., pp. 346 ss.; y en *Zoroaster's Time and Homeland*, cit., pp. 197 s.

En cuanto a la concepción del *saosyant* (para lo cual cf. J. Kellens, «Saosiiant»: *Studia Iranica* 3 [1974], pp. 187-209), ha sido naturalmente el centro de muchos estudios sobre la soteriología zoroástrica, sobre todo por sus posibles relaciones tanto con el judaismo como con el cristianismo y con el budismo mahayana. Será útil en todo caso ver G. Messina, *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*, Roma, 1933.

Sobre la *maga*, véase mi «Lo stato di "maga"»: *Annali dellTst. Univ. Orientale di Napoli* 15 (1965), pp. 106-117, y el resumen de la conferencia que tuve en la Ecole Pratique des Hautes Etudes: «L'expérience extatique dans l'Iran ancien», en *Annuaire-Résumés des conférences et travaux de l'EPHE* (sec. des Sciences religieuses) 95, 1986-1987, pp. 206-209, donde el tema se trata dentro de un marco más amplio.

Sobre la *dâenâ*, véanse las recientes aportaciones de G. Widengren, «La rencontre avec la daena, qui représente les actions de l'homme», en G. Gnoli (dir.), *Iranian Studies. Orientalia Romana* 5, Roma, 1983, pp. 41-79; y sobre todo de F. Th. Lankarany, *Dâenâ im Avesta. Eine semantische Untersuchung*, Reinbeck, 1985. Para más bibliografía, véase también mi recensión de este último libro en *East and West* 35 (1985), pp. 294-296.

Para la antropología zoroástrica, cf. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems...*, cit., pp. 78-119, y J. Duchesne-Guillemin, «L'homme dans la religion iranienne», en C. J. Bleeker (dir.), *Anthropologie religieuse*, Leiden, 1955, pp. 94-107. Es importante, sobre todo para las concepciones del alma, el trabajo de Ph. Gignoux, «"Corps osseux et âme osseuse". Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien»: *Journal Asiatique 267* (1979), pp. 41-79.

7. Sobre el llamado mito «secundario» en el antiguo Irán (y en el gnosticismo) y sobre la tendencia a la angelización en la religiosidad irania, véanse las penetrantes apreciaciones de A. Bausani, *Persia religiosa...*, cit., pp. 44 ss., 73 ss.; Id., «Il mito in Grecia e in Iran», en *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 1966, pp. 413-421.

Para la evolución histórica del zoroastrismo en las tres fases descritas arriba, remito a mi *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France*, Paris, 1985, pp. 55 ss., donde se discute sobre todo la tesis distinta de Molé. Tal reconstrucción de la evolución histórica del zoroastrismo ha sido criticada recientemente por C. Herrenschmidt, «Once upon a time, Zoroaster»: *History and Anthropology* 3 (1987), pp. 209-237, con argumentos más ideológicos que históricos.

Sobre el «panteón» y el *pandaemonium* del zoroastrismo, véase L. H. Gray, *The Foundations...*, cit., a quien debemos también una importante aportación sobre los vocabularios «ahúrico» y «daivico» en la tradición zoroástrica, «The "Ahurian" and "Daevian" Vocabularies in the Avesta»: *Journal of the Royal Society of Great Britain and Ireland* 18, pp. 427-441 (para otras referencias bibliográficas, cf. G. Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland...*, cit., pp. 70 s., nota 79).

Sobre el problema de los magos, además de las referencias contenidas en la mayor parte de las obras citadas en la bibliografía del parágrafo 1, véase en particular: G. Messina, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, 1930; E. Benveniste, *Les Mages dans Rancien Iran*, Paris, 1938; I. Gershevitch, *Zoroaster's Own Contribution...*, cit.

En este mismo trabajo de Gershevitch se encuentran observaciones importantes sobre el desarrollo histórico del dualismo iranio; un tema sobre el que conviene consultar también G. Gnoli, «L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite»: *Revue de l'Histoire des Religions* 201 (1984), pp. 115-138.

Sobre el zurvanismo, además de los clásicos estudios de H. S. Nyberg (*Questions de cosmogonie...*, cit.) y de R. C. Zaehner (*Zurvan...*, cit.) y de las aportaciones contenidas en las obras generales sobre la religion irania (cf. la bibliografía del parágrafo 1), véanse en particular: H. H. Schaeder, «Der iranische Zeitgott und sein Mythos»: *Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft* 95 (1941), pp. 268-299; J. Duchesne-Guillemin, «Notes on Zurvanism in the Light of Zaehner's "Zurvan". With additional References»: *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956), pp. 106-112; M. Boyce, «Some Reflections on Zurvanism»: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19 (1957), pp. 304-318; U. Bianchi, *Zamän i Ohrmazd...*, cit.; M. Molé, «Le problème zurvanite»: *Journal Asiatique* 247 (1959), pp. 431-469; R. N. Frye, «Zurvanism again»: *Harvard Theological Review* 42 (1959), pp. 63-73.

Sobre las concepciones iranias de la realeza, cf. G. Widengren, «The Sacral Kingship of Iran», en *La regalità sacra-The Sacral Kingship*, Leiden, 1959, pp. 242-257; G. Gnoli, «Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi», en *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971, pp. 225-251; Id., «Politica religiosa e concezione della regalità sotto gli Achemenidi», en *Gururajamañjarika. Studi in onore di G. Tucci* I, Napoli,

1974, pp. 24-88 (trad, franc, in *Hommage Universel à Iran* II, Téherân-Liège, 1974, pp. 117-190); Id., *The Idea of Iran...*, pp. 164 ss.

Sobre el parsismo, además de las obras de Boyce, Hartman y Hinnells ya citadas en la bibliografía del parágrafo 1, véase la magnífica síntesis de J. Duchesne-Guillemin, *La religion de Tiran...*, cit., pp. 367-383.

8. Sobre el calendario en el antiguo Irán, véase el reciente trabajo de A. Panaino, «Pre-Islamic Calendars», en E. Yarshater (dir.), *Encyclopaedia Iranica* II, London-New York, 1990, pp. 658-668, donde se encuentra una bibliografía amplia y actualizada.

Sobre la oración, cf. J. Duchesne-Guillemin, «La preghiera nello zoroastrismo», en *La Preghiera*, Roma, 1967, pp. 31-69, así como para su ritual correspondiente y para las oraciones principales, M. Boyce, *Zoroastrians...*, cit., pp. 32 ss.

Sobre el *haoma*, un estado de la cuestión actualizado y un nuevo e importante estudio, en D. S. Flattery y M. Schwartz, *Haoma and Harmaline*, Berkeley, 1989, con una bibliografía exhaustiva en pp. 153-172.

Sobre el simbolismo del fuego, cf. J. Duchesne-Guillemin, *Symbolik des Parsismus*, Stuttgart, 1961, pp. 51-59; Id., «Fire in Iran and in Greece»: *East and West* 13 (1962), pp. 198-206; mientras es más discutible M. Mokri, *La lumière et les feux dans Tiran ancien et leur démythification en Islam*, Louvaine, 1982. Además sigue siendo útil A. Pagliaro, «Notes on the History of the Sacred Fires of Zoroastrianism», en *Oriental Studies in hon. of C. E. Pavry*, London, 1933, pp. 373-385.

Para los distintos aspectos de las ritualidades zoroástricas, sigue siendo fundamental el libro de J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, 1937, al que conviene añadir J. Duchesne-Guillemin, *La religion de Tiran...*, cit., pp. 71-134, y M. Boyce, *A History...* I, cit., pp. 294-330.

Sobre las concepciones del más allá, véanse: N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901; J. D. C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to the Individual Judgment*, New York, 1929; Fr. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien, 1964. Son útiles también para aspectos concretos de estas concepciones, M. Molé, «Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le mazdéisme»: *Revue de l'Histoire des Religions* 157 (1960), pp. 155-185; Id., «Le jugement des morts dans l'Iran préislamique», en *Le jugement des morts, Sources orientales* IV, Paris, 1961, pp. 143-175; Ph. Gignoux, «L'enfer et le paradis d'après les sources pahlevies»: *Journal Asiatique* 256 (1969), pp. 219-245; Id., *Vie et mort en Iran ancien*, en *La mort, les morts...*, cít., pp. 349-354.

Cuarta parte

EL MUNDO CELTA

Capítulo 5

ASPECTOS DE LO SAGRADO EN LA VIDA DEL HOMBRE Y DE LA SOCIEDAD CELTA

Enrico Campanile

Introducción
Nuestro conocimiento del mundo celta

Cualquier intento de trazar un cuadro en profundidad y convincente de las actitudes del mundo celta antiguo en relación con lo sagrado y de analizar sus prácticas choca todavía fatalmente con la pobreza y con la misma calidad de su documentación.

En efecto, los antiguos celtas sólo trasmitían su cultura por tradición oral y, por tanto, no ha habido nunca escritos que ilustren su fe y sus cultos. Sus mismos materiales epigráficos, por otro lado extremadamente modestos, son casi todos de carácter funerario o dedicatoria y, por tanto, sólo enriquecen nuestros conocimientos en un nivel muy superficial. Sus documentos figurativos, que para los indígenas debían tener una intelección inmediata, a menudo sólo ofrecen al investigador moderno la ocasión para interpretaciones con poca base probaticia y presentan dificultades objetivas para confrontarlos con seguridad con lo que sabemos por la tradición reciente o indirecta.

1. Las fuentes antiguas: los autores griegos y latinos

En tal situación, por tanto, adquieren un peso decisivo los testimonios de los autores griegos y latinos —historiadores, geógrafos, etnógrafos, oradores, etc.— que, nunca de modo sistemático, nos hablan de la cultura y vida de los celtas. Pero, además del carácter fragmentario propio de estos testimonios, disponemos de otros elementos que hay que tener en cuenta.

a) La constatación del aspecto bárbaro

Ningún autor clásico intentó ver las cosas desde la perspectiva de los mismos celtas; es decir, ninguno trató de dar un carácter orgánico a lo que estaba narrando ni a su coherencia en relación con la ideología subyacente. Lo cual llevaba necesariamente a dos actitudes, en apariencia opuestas, aunque idénticas en la realidad. La primera (que desde el punto de vista cuantitativo es con mucho la mayor) acaba encuadrando los comportamientos de la cultura celta en las categorías de lo incomprensible y de lo bárbaro. Es ejemplar en este sentido una práctica que el *Paradossografo Vaticano* (112,6 Keller) atribuye genéricamente a todos los celtas: «Cuando deciden hacer una guerra, asocian a esa decisión a las mujeres, y prevalece el parecer de éstas. Pero si son derrotados, entonces cortan y arrojan fuera de sus fronteras las cabezas de las mujeres que quisieron la guerra». Aparte de la autenticidad del hecho, que aquí carece de importancia, es evidente que al lector antiguo todo esto le debía parecer estúpido y cruel a la vez. Realmente, el autor se tenía que haber planteado preguntas de otro tipo y de más enjundia: ¿se asociaba a esa decisión a todas las mujeres de la tribu o sólo a una categoría concreta y perfectamente identificable de ellas? Y, en este último caso, ¿qué dotes especiales se les reconocían para que siempre se impusiera su parecer? Unas preguntas de este tipo habría llevado probablemente a concluir que la actitud de los celtas no era más irracional que la de los griegos que iban a consultar el oráculo de Delfos o el de Dodona.

b) La constatación del aspecto positivo

Pero en relación con los celtas, como decíamos, podía darse también una posición sólo aparentemente opuesta. Es decir, aunque muy raramente, representan a los ojos del hombre culto griego o latino la figura, indudablemente, del salvaje, aunque del buen salvaje que, en una visión rousseauniana *ante litteram,* aparece dotado de todas las virtudes naturales: los celtas, en este caso, honran a los dioses, son amables con sus huéspedes, les gusta la música e incluso están entre los fundadores de la filosofía. Tal es el cuadro que trazaban, por ejemplo, Soción, el pseudo- Scimno y Alejandro Polistor.

c) La hostilidad de griegos y romanos

Además de los daños que se derivan de estos puntos de vista en todo el ámbito clásico, hay otro elemento que distorsiona los testimo-

nios antiguos y que consiste en esa atmósfera de difusa hostilidad que se sentía frente a los celtas más que con cualquier otra población «bárbara». No faltaban, por lo demás, razones para ello. Los griegos no podían olvidar la invasión de los gálatas, su ataque sacrílego al templo de Delfos y las guerras que habían tenido con bastantes reyes helenos. Los romanos, por su parte, tenían un dossier todavía más abultado, que comenzaba con el saqueo de Roma en el 390 y continuaba, por citar sólo los episodios más importantes, con la ayuda que prestaron a Aníbal, con los pactos secretos en favor de Catilina y con la obstinada resistencia que opusieron a la conquista de César. En un plano más general, se tenía la sensación difusa, en absoluto infundada, de que los celtas eran extremadamente peligrosos, tanto por su capacidad militar excepcional como por sus continuos ataques.

De este modo se tendía siempre a subrayar en la cultura celta lo que aparecía de más salvaje y bárbaro, como los sacrificios humanos, la costumbre de inmolar esclavos y sirvientes a la muerte de su amo, la práctica de decapitar los cadáveres de sus enemigos y su afición desmesurada por las bebidas excitantes. Todos estos hechos, que por lo común servían como meros puntos de acusación contra una población a la que se consideraba bárbara, sólo pueden entenderse hoy en su significación real si conseguimos trasladarlos — lo que no siempre es fácil a la matriz cultural y religiosa de sus orígenes.

2. *Las fuentes medievales*

No se presenta mejor la situación documental si de las fuentes clásicas pasamos a las locales de la Edad Media.

En efecto, la cristianización del mundo celta no sólo había hecho desaparecer muchos elementos de la cultura precristiana, sino que sobre todo exigía en su confrontación una actitud de lucha constante para identificar en ella la manifestación global de un poder diabólico. Esto lleva a que hoy tengamos que leer en transparencia cualquier testimonio sobre el mundo precristiano y sobre el conflicto que planteó al cristianismo, sin aceptar mecánicamente el punto de vista del vencedor. Debemos además tener constantemente presente que de la cultura vencida sobreviven fragmentos preciosos y auténticos en el seno mismo del cristianismo celta, que sólo pudo celebrar su triunfo al precio de recibir bastantes elementos de la religión precristiana. Es totalmente evidente, por ejemplo, que santa Brígida, una de las figuras más veneradas de la piedad irlandesa, no tiene ninguna base histórica y es sólo la transformación cristiana

de una antigua representante del panteón precristiano. Es igualmente evidente que una amplia serie de oraciones y jaculatorias escocesas, que Carmichael recogió a principios de nuestro siglo de la boca del pueblo, no son más que la traducción en términos cristianos de encantamientos de origen precristiano, hasta el punto de que no tiene nada de sorprendente el que encuentren unos paralelismos concretos en himnos védicos y en fórmulas mágicas germanas. Todos estos elementos adicionales del cristianismo celta constituyen, una vez identificados, una fuente tan preciosa como involuntaria para el conocimiento de la fe religiosa de la época precristiana.

Pero antes de entrar directamente en el tema, convendrá subrayar algunos aspectos esenciales de lo sagrado en esa cultura de la que viene genéticamente la celta, es decir, la indoeuropea.

1. LOS ASPECTOS ESENCIALES DE LO SAGRADO

En los estudios sobre la cultura indoeuropea (que hay que entender en el doble sentido de cultura de los indoeuropeos y de cultura de los pueblos indoeuropeos) el momento más decisivo lo constituye el descubrimiento de su dimensión tripartita, que Dumézil intuyó primero en los años treinta y en cuya profundización y clarificación dedicó luego los cincuenta años de una actividad científica excepcionalmente fecunda y genial.

1. *La dimensión tripartita y lo sagrado*

La dimensión tripartita especifica las categorías por las que la cultura indoeuropea se ponía en contacto con lo real, ya como conocimiento de lo existente, ya como elaboración de nuevos productos culturales y sociales.

Estos anteojos metafóricos del mundo europeo lo constituían la función religiosa, la guerrera y la económica. Todo lo que existe o llega a existir queda enmarcado en una de estas funciones y es a través de ellas como se analiza y se comprende. Obviamente, lo sagrado como objeto no se identifica con la primera función, sino que representa más bien la relación que ésta tiene consigo misma y con las demás.

2. *La concepción indoeuropea de lo sagrado*

La concepción de lo sagrado en la cultura indoeuropea no implica ninguna connotación de orden subjetivo o sentimental, sino que se

configura más bien como una relación de carácter objetivo que puede definirse en términos sustancialmente jurídicos. La aproximación del hombre a lo sagrado no es, pues, expresión de una exigencia interior y existencial, sino que tiene su meta en las necesidades de la vida, o sea, en un crecimiento de tipo económico que comprende la salud, los hijos y la abundancia de ganado. Éste es el núcleo esencial en torno al que giran todas los codicilos necesarios, como pueden ser la tutela del extranjero enemigo, la victoria en la guerra, la protección frente a los hechizos y el prestigio social.

3. El sacrificio, relación del hombre con la divinidad

El instrumento para obtener todo esto es el sacrificio, concebido desde una óptica rigurosa del *do ut des:* el hombre lo ofrece al dios y de este modo le obliga a hacer el intercambio según sus deseos. El sacrificio es una paga anticipada y, a la vez, un compromiso al que el dios no puede substraerse. Pero, como todo contrato, también está sometido a minuciosas reglas formales, cuya transgresión lo invalidaría haciéndolo inútil. Es, por ejemplo, indispensable recitar correctamente las fórmulas y pronunciar el nombre exacto y concreto del dios.

Esta actitud sigue teniendo sus resonancias en plena época histórica. Cuando Esquilo (*Agam.* 160 ss.) en el llamado himno a *Zeus* dice: «Zeus, quienquiera que sea, si le agrada que se le invoque con este nombre, a él llamándole así me dirijo», sería antihistórico ver en estas palabras la intuición de la irrelevancia del nombre respecto de la esencia del dios, ya que aquí sólo se trata de una resonancia de la antiquísima cautela por la que, al dirigirse a un dios, no se emplea un nombre concreto más que si se tiene la certeza de que quiere que así se le llame. Por la misma razón los pontífices romanos, al rezar a Júpiter, decían: «Júpiter Óptimo Máximo, o con cualquier otro nombre con que te guste ser invocado» (Serv. *ad Aen.* 2,351). Análogamente en la religión mazdeísta se precisa: «Honramos a Mitra [...] con lengua hábil y con palabras correctamente pronunciadas» (Yt. 10,6).

II. El panteón celta y lo sagrado

En este marco de extremado formalismo cada divinidad encontraba su puesto estable en una de las tres funciones y cada función se concebía pragmáticamente como una esfera de competencia y, por

tanto, como un punto de referencia para una aproximación correcta y fructuosa al dios. Tal ubicación sigue siendo evidente para las divinidades hindúes y es también la constante, aunque a veces con menos claridad, de cada panteón indoeuropeo arcaico: en Roma, por ejemplo, la tríada precapitolina comprendía un representante para cada función: Júpiter para la primera, Marte para la segunda y Quirino para la tercera.

1. *La estructura del panteón celta*

Según esto, no hay que ver el panteón indoeuropeo como un catálogo de dioses, sino como un conjunto indefinido de casillas en tres niveles, cada una de las cuales puede acoger o perder cualquier nombre en el transcurso del tiempo y según los distintos lugares. Esto explica dos hechos importantes. Primero, la gran dificultad que supone reconstruir los nombres de los dioses indoeuropeos: en general, el único que se reconstruye con total certeza es **Dyeus* (cf. lat. *Juppiter*, gr. *Zeus*, véd. *Dyau-*). Segundo, que los dioses celtas no tienen en su léxico términos de comparación con el panteón de otros pueblos indoeuropeos.

2. *Dioses funcionales e ideología tripartita*

Esta preeminencia en los dioses de la función sobre la persona permitía un proceso continuo de sustituciones y de añadidos, que podía realizarse por la aceptación de dioses entre los pueblos fronterizos, por la transformación de atributos en nombres propios (gal. *Sucellos*, «el buen golpeador»; ant. irl. *Dagdae Ollatbir*, «dios bueno, padre de todos»), por la aplicación de un nombre a elementos estructurales de una figura divina (gal. *Matrona*, «la Madre»; brit. *Maponos* «el Hijo») o también por esa costumbre peculiar que los romanos llamaban *evocatio*. Como detalla Macrobio (3,9), cuando en una guerra se creía segura la victoria, el que iba a salir vencedor invitaba a los dioses del enemigo a pasarse y a ser venerados en su tierra, bien porque consideraba una impiedad hacer prisioneros a los dioses o bien porque no consideraba posible la victoria mientras un dios estuviera de parte del enemigo.

Esta costumbre, que Macrobio tenía por exclusivamente romana, se encuentra atestiguada en otros pueblos indoeuropeos y puede considerarse parte de su cultura primigenia. Es lícito, por tanto, presumir que también esto haya influido en la constitución del panteón de tribus particularmente belicosas como eran los celtas.

Según lo observado hasta ahora, el panteón de los pueblos indoeuropeos —y por tanto también el de los celtas— resulta extremadamente movible en su plano superficial; pero el subsuelo duro lo constituía una ideología en la que se enmarcaba a cada divinidad, vieja o nueva.

3. *Originalidad y función fundamental del «sacerdote»*

La pervivencia de este patrimonio ideológico a través de los milenios, incluso tras la disolución de la unidad indoeuropea, requería un instrumento eficaz y concreto. Tal instrumento lo encarnó una clase de «intelectuales» que lo conservaron, lo enriquecieron y lo transmitieron oralmente en el tiempo. Son esos personajes que los investigadores modernos llaman «poetas», en cuanto que entre sus funciones estaba la de celebrar poéticamente las grandes gestas de los ancestros de las tribus y de sus antepasados (poesía eulogística) y de recitar, enriqueciéndolo continuamente, el tesoro tradicional de cantos y narraciones (poesía de entretenimiento). Pero, más en general, administraban en la tribu y conservaban todo el patrimonio cultural articulado por la palabra y en consecuencia también la actividad religiosa y cultural.

a) Las funciones: los druidas, los bardos, los vates

Estos «poetas» de cuño indoeuropeo que en las distintas culturas se van especializando con el tiempo y dan así vida tanto al *gustar* eslavo como al sacerdote védico o al aedo griego, encuentran, en lo concerniente al área celta, sus testimonios más antiguos en la Galia, y las fuentes clásicas nos hablan abundantemente de *druidas, bardos* y *vates* (las tres categorías aparecen por ejemplo en Lucano, 1,447). Pero es necesario precisar enseguida que, mientras los textos griegos y latinos ven en ellos categorías autónomas y separadas (en coherencia con su tradición cultural, que distinguía entre poeta, sacerdote, filósofo, jurista, historiador, etc., y desconocía la figura del intelectual global), en la realidad indígena se trataba todavía de una única figura omnicomprensiva que podía recibir nombres distintos según su relación con la actividad específica que en un determinado momento desarrollaba en concreto.

Sobre la actividad sacral de estos poetas (con este nombre convencional los seguiremos llamando, aun sabiendo que su campo de acción desbordaba con mucho lo que hoy llamamos poesía) nos habla César en un famoso pasaje del *De bello Gallico* (6,13,1): los

druidas se forman durante un período muy largo de enseñanza oral en escuelas para ello (son famosas sobre todo las de Britania); se ocupan de la religión en todos sus aspectos, ejecutan los sacrificios públicos y privados, pronuncian respuestas y sentencias y tienen el poder de apartar de los sacrificios a quien no los respete; por estas funciones gozan de un enorme prestigio y están exentos de pagar tributos y del servicio militar.

Estas noticias de César encuentran su confirmación puntual en las fuentes indígenas de Irlanda, que, al no haber sido nuca romanizada, pudo conservar mejor, incluso durante su cristianización, una cierta conciencia de sus antiguas tradiciones religiosas, aunque sea como recuerdo de un pasado vitando y pecaminoso. Por lo demás, hay que recordar que la victoria del cristianismo no suprimió en Irlanda la antigua figura del poeta, limitándose a prohibirle cualquier actividad religiosa (que necesariamente habría sido de naturaleza pagana) y aun permitiéndole actuar en esos antiguos dominios (poesía eulogística, poesía de entretenimiento, derecho, historiografía) que representaban menos peligro para la nueva fe. Pero, más allá de estas concesiones prácticas, hay que reconocer también que el cristianismo vencedor llegó a atribuir a estos «poetas» la dignidad autónoma de representantes de una ley natural que, mientras no se oponga a la Sagrada Escritura y a las leyes de la Iglesia, tiene su plena legitimidad, en cuanto que también ella proviene de Dios.

Ahora bien, no hay duda de que en el mundo celta precristiano esta clase de intelectuales tradicionalistas actuó con fuerza para salvaguardar la visión religiosa indoeuropea de los orígenes. Y sus huellas son evidentes. Piénsese, por ejemplo, en el cuadro que da César (6,16,1) de los cinco dioses galos superiores:

(a) Mercurio: inventor de las artes y oficios, protector de las calles y los caminos, protector de las ganancias y los negocios;

(b) Apolo: protege de las enfermedades;

(c) Minerva: patrona de las artes y los oficios;

(d) Júpiter: es el rey de los dioses;

(e) Marte: es el dios de la guerra.

Se advierte, por desgracia, que César da nombres romanos a los dioses galos: es esa *interpretatio romana* que a menudo hace imposible establecer una equivalencia fundada entre fuentes clásicas y material epigráfico indígena. Pero, a pesar de esta limitación objetivamente insuperable, es evidente que el *super-pantheon* galo de César refleja bien, al menos en gran parte, la ideología tripartita indoeuropea. En efecto, hay en ella un dios supremo (Júpiter), representante de la primera función y como tal inmediatamente comparable

al griego Zeus y a los védicos Mitra y Varuna; hay un dios de la guerra, Marte, que representa la segunda función (cf. Ares en Grecia e Indra en la India) y, finalmente, hay dos dioses de la tercera función, Mercurio y Apolo, encargados de toda el área económica (oficios, comercio, viajes, salud). Desde esta perspectiva es interesante ver que los dioses de la tercera función son dos, exactamente como ocurre también en otros panteones indoeuropeos (los dos Asvin en la India, Cástor y Pólux en Grecia, Freyr y Freyia en el mundo germano, etc.).

b) El enraizamiento indoeuropeo

El encuadramiento de los dioses mayores responde netamente, como decíamos, a la estructura de la ideología indoeuropea; pero se nota ya la presencia de un elemento innovador. En efecto, la presencia de una diosa, Minerva, patrona de las artes y los oficios, es de tipo no indoeuropeo. Pues el panteón indoeuropeo era exclusivamente masculino y sólo son posibles las diosas como personificación de fenómenos naturales de género femenino (la Noche, la Aurora, etc.) o como consortes de dioses masculinos, unas figuras tan pálidas y descoloridas que no tienen siquiera nombre propio (como es el caso de Varunani, la mujer de Varuna, o de Indrani, la mujer de Indra). La presencia de grandes divinidades femeninas (como Hera en Grecia, Juno en Roma o, precisamente, Minerva en Galia) representa la expresión de una cultura religiosa postindoeuropea, aunque la acostumbrada referencia a una Gran Madre mediterránea nos parece, en realidad, más bien indemostrable.

4. *La presencia femenina en el panteón*

Al lado, pues, del filón religioso de sencilla matriz indoeuropea, que tenía en los «poetas» sus custodios más fieles y convencidos, se desarrolló en el mundo celta —y no sólo en él— un filón de tipo innovador, que se manifiesta por un lado en la presencia de divinidades femeninas y por otro en una serie de divinidades mal encuadradas en el esquema tradicional básico.

A modo de ejemplo recordamos aquí algunas diosas, indicando además el área de la que provienen nuestros testimonios más antiguos (lo que por otro lado no excluye —e incluso en algunos casos es cierto— que también recibieran veneración en otras áreas del mundo celta): *Rosmerta* («el Destino», en Galia, cf. lat. *Moría), Epona* («la del caballo», Galia), *Sirona* («la de las estrellas», Galia),

Nemetona («la del bosque sagrado», Galia), *Belisama* («la muy brillante», Galia), *Briganti* («la Alta», Britania), *Medb* («la Embriaguez», Irlanda), *Morrígain* («la reina de los espíritus», Irlanda).

5. *Funciones sacerdotales femeninas*

Es probable que la misma existencia de divinidades femeninas haya determinado o al menos favorecido sustancialmente el surgimiento de un sacerdocio femenino, del que hay testimonios importantes. Pomponio Mela (3,6,48) recuerda que en Sena, en las costas del Mar Británico, había un famoso oráculo cuyos oficios estaban a cargo de nueve sacerdotisas sometidas a un voto de virginidad perpetua, que profetizaban el futuro, curaban las enfermedades y eran incluso capaces de provocar tempestades y de transformarse cuando querían en cualquier animal. Todavía en pleno cristianismo hay huellas de cultos paganos ejercidos por mujeres. En Irlanda, por ejemplo, en el monasterio de Kildare nueve monjas mantenían encendido un fuego en honor de santa Brígida. Puesto que esta santa no es más que la cristianización de una antigua diosa indoeuropea, es lícito concluir que las piadosas monjas irlandesas practicaban un rito que, siendo incomprensibles desde un punto de vista cristiano, no lo era en realidad desde una perspectiva precristiana (piénsese en la misma práctica que en Roma ejercían las vírgenes vestales).

6. *Las diosas madres*

El material epigráfico galo y latino y el figurativo del área gala permiten en todo caso conocer que en el ámbito de las divinidades femeninas el culto más difundido e intenso, sobre todo a nivel popular, debía ser el de las Madres. Se trata de diosas, generalmente representadas en grupos de tres, cuyas funciones podemos fácilmente averiguar por los atributos que las acompañan. En efecto, las inscripciones nos hablan de Madres que conducen por el camino justo, que dan fuerza, que guían a la victoria, que salvan, perdonan los errores y conceden toda clase de dones. Es decir, son diosas y es muy natural que su culto lo ejercieran sobre todo quienes necesitaban protección, como los soldados galos del ejército romano. Pero una prueba significativa del carácter «bajo» y popular de este culto es el hecho de que (excepto en un caso) los epígrafes votivos provienen todos de la tropa y no de los oficiales o de los demás grados.

Estas diosas, en cuanto femeninas, son extrañas a la estructura original del panteón indoeuropeo. Además, otra característica no

indoeuropea es el de estar ligadas a lugares concretos: tenemos, por ejemplo, las Madres de Romanéche, las Madres de Britania, las Madres del campamento, las Madres de llanura, las Madres de una familia concreta, las Madres de la tribu, etc.

En consecuencia, aunque si desde el punto de vista de su funciones no sería imposible colocar a estas diosas en un marco indoeuropeo (como divinidades del sector económico), las dificultades que hemos subrayado (su sexo, y su unión en conexión estable con diversos lugares) sugieren ver en ellas a las representantes de una tradición religiosa originalmente no indoeuropea. Pero lo más interesante es que también se encuentran huellas de estas Madres en la India, ya en el Rgveda. Aquí, en efecto, se atribuyen a algunos dioses o seres divinos unas características que llegaban a turbar claramente a los comentadores antiguos, como cuando se habla de «que tiene dos (tres/siete/por doquier) madres», en el sentido de «que es afortunado y reparte fortuna». Estos atributos védicos, que en sí resultarían oscuros, se clarifican inmediatamente a la luz de las Madres celtas: afortunado y dispensador de fortuna es quien goza de la protección especial de las Madres. Pero esto implica que también el mundo indio conoció su culto en una fase anterior a los documentos. Este elemento, que aparece en las áreas laterales del mundo indoeuropeo, es ciertamente ya comunitario en su sentido cronológico; pero no lo es en su sentido tipológico. Lo que significa que constituía una infiltración que se dio en una fase tardía, aunque todavía unitaria, de la religión indoeuropea. Estas precisiones permiten también valorar más correctamente la presencia de las Madres en el mundo germánico: los testimonios del área renana serán probablemente préstamos del mundo celta, pero el que se encuentra en un fragmento éddico (el *Encantamiento de Heimdallr)* habrá que valorarlo más bien como un elemento indígena. Tampoco responden a un estilo indoeuropeo diversas divinidades masculinas como el galés *Maponos* («el Hijo»), cuyo padre en la tradición galesa es *Mellt* («el Relámpago»), o como el galés *Tainos Trigaranos* («el Toro de las tres grullas»), o como el enigmático niño con manto y capucha que aparece en algunas representaciones y al que se le da el nombre convencional de *genio encapuchado.*

III. LOS SACRIFICIOS HUMANOS

Los celtas ofrecían a sus dioses, dioses que constituían un conjunto vario y multiforme, un tipo de sacrificio que, aun rodeado de otros

de otro tipo, tenía tales características que polarizaba la atención y el horror de griegos y latinos: el sacrificio humano.

1. *Testimonios históricos*

Dice Cicerón a propósito de los galos: «¿Qué puede haber de auténticamente sagrado para quienes, pensando por cualquier temor que deben aplacar a los dioses, contaminan con víctimas humanas sus altares y sus templos, hasta el punto de que no saben honrar la religión si antes no la han manchado con un delito?» *(pro Font.* 13,30 s.). César narra lo mismo de manera más articulada y precisa: «Todos los galos sienten gran inclinación hacia las prácticas religiosas, de modo que quien se encuentra afectado por una enfermedad grave o en la guerra o en una situación de peligro, sacrifica hombres como víctimas o hace el voto de sacrificarlas, ya que creen que no pueden satisfacer a la divinidad de los dioses más que cambiando una vida humana por otra vida humana. Y tiene también por tradición hacer sacrificios públicos de este tipo: hay quienes hacen enormes armazones de mimbre, meten dentro a hombres vivos y los prenden fuego matándolos de este modo. Piensan que es especialmente agradable a los dioses el sacrificio de quien es sorprendido en robo o rapiña o en cualquier otro tipo de delito; pero si les falta este tipo de víctimas, recurren también al sacrificio de los inocentes» (6,16,1).

2. *El origen del sacrificio humano celta*

Tales noticias sobre sacrificios humanos y en particular sobre el uso de quemar los armazones encuentra su confirmación en Estrabón: «Golpeaban con la espada en la espalda a un hombre consagrado y según sus retorcimientos deducían profecías; no sacrificaban nunca a los druidas. Y se habla de otros tipos de sacrificios humanos: en efecto, a unos los mataban con flechas, a otros los crucificaban en los lugares sagrados o, tras haber hecho un enorme armazón de paja y de madera, metían dentro animales y hombres y los quemaban vivos» (4,4,4 ss.).

Es, pues, natural que uno de los primeros objetivos del gobierno romano en Galia fuera el de la eliminación de esta «religión druida», como la llamaba Suetonio *(Clau.* 22); pero no debió de ser una lucha fácil, pues ocupó a tres emperadores y duró varios decenios. En primer lugar Augusto, que prohibió su práctica a los ciudadanos romanos (prohibición que resulta interesante, pues hace pensar que

también algunos romanos residentes en Galia se sentían atraídos por la fascinación de esos cultos bárbaros); luego Tiberio, que con un senadoconsulto «eliminó» *(sustulit,* Plin. 30,13) a los druidas y a todos los profetas y curanderos de ese tipo (el gobierno romano, por tanto, se había dado cuenta de que representaban el fundamento de la religión gala); finalmente, Claudio, que prohibió totalmente *(penitus abolevit,* Suet., *loe. cit.)* esa religión de «de bestialidad feroz»: una medida inevitable, ya que el emperador se disponía a conceder a todos los galos la ciudadanía romana.

3. *Huellas y permanencia de los sacrificios humanos*

Pero más allá del escándalo que justamente suscitaba la práctica de sacrificar víctimas humanas, hay que subrayar aquí que esta costumbre existía, o que al menos existió durante algún tiempo, en todas las poblaciones indoeuropeas, con lo que hay que concluir que los celtas no hacían más que conservar una tradición claramente heredada de la religión indoeuropea.

En algunos pueblos indoeuropeos el sacrificio humano desapareció ya en una época anterior a los testimonios escritos, pero su recuerdo se conservó en la cultura sacerdotal y en las antiguas leyendas.

a) En la India

En la India, por ejemplo, el texto más antiguo, el Rgveda, ignora totalmente esta práctica ritual; pero la tradición conservada en el Aitareya-Brahmana 2,8 es todavía consciente del principio de que la primera y mejor de las víctimas sacrificiales es el hombre (respecto al cual, y en orden descendente, el caballo, el toro, la oveja y la cabra constituyen por así decir sustitutivos). Además, siempre desde esta perspectiva, sería oportuno reflexionar sobre el mito védico (RV 10,90) del sacrificio del Hombre Primordial. Se le concibe como la primera víctima y víctima por excelencia, de cuyo sacrificio nació toda la realidad física, religiosa y social; y muchos investigadores (como por ejemplo Lincoln) opinan no sólo que este mitologema es de época indoeuropea sino, sobre todo, que cada pueblo indoeuropeo renovaba simbólicamente en sus sacrificios este sacrificio primero y primordial. Pero entonces es lícito pensar que también en la India —donde mejor que en ningún otro sitio se conserva el recuerdo del sacrificio del Hombre Primordial— esta repetición sacrificial es previa a la época de los testimonios escritos y es tanto más fiel cuanto que supone realmente el sacrificio de una víctima humana.

b) En Grecia

Otras veces, como decíamos, el recuerdo se barrunta en leyendas y tradiciones de historias antiguas. Por ejemplo, con respecto a Grecia es significativo que Agamenón, para favorecer la partida hacia Troya de la flota bloqueada por una persistente bonanza, decidiera sacrificar a su hija Ifigenia. Naturalmente, la piadosa intervención de los dioses impidió la realización de este horrible proyecto, pero el fondo del relato es claro: todavía a finales del II milenio, en momentos de una dificultad extrema, se recurría al sacrificio humano y la tradición posterior conserva su recuerdo aunque le añada un final feliz y más humano. Por lo demás, el sacrificio humano está todavía presente en Homero: el libro 18 de la Ilíada (vv. 336 ss.) Aquiles promete matar a doce jóvenes troyanos junto a la pira de Patroclo. Aquí la promesa se lleva a cabo sin reservas y sin añadirle un final feliz, ya que podía presentarse como una crueldad normal de la guerra; pero el hecho de que se matara a esos jóvenes con ocasión de un funeral muestra el carácter sacrificial, y no militar, de su ejecución.

Más significativo todavía por trasladarnos a una época plenamente histórica es el hecho de que, al menos en el siglo VI, las colonias jonias de Asia Menor practicaban un sacrificio anual público con carácter de purificación, donde la víctima, más o menos convencida, era un ser humano. Conocemos este dato gracias a algunos fragmentos de Hiponacte y al comentario correspondiente de Tzetzes; subrayamos también que Hiponacte no habla de este rito como de algo secreto y misterioso, sino como perfectamente conocido por sus lectores en todos sus detalles.

c) En Roma

Sabemos además de un pueblo indoeuropeo que, aunque sólo en circunstancias muy graves, practicaba el sacrificio humano, si bien envolviéndolo en un halo de secreto sospechoso: los romanos.

En efecto, sabemos por Plutarco *(Marc.* 3,4) que en el 228, en la atmósfera de terror que supuso la invasión de los galos ínsubros, fueron sacrificados dos galos y dos griegos.

Es verdad que la ejecución de los dos galos podría interpretarse como un gesto de odio hacia los agresores; pero esta explicación no valdría sin duda para las otras dos víctimas, dado que los griegos eran del todo ajenos a esta guerra. Se trata, pues, no de la ejecución de unos prisioneros de guerra, sino de sacrificios humanos. Otros dos galos y dos griegos fueron igualmente sacrificados en la atmós-

fera desesperada que se creó en el 216, cuando todo parecía conjurar contra la supervivencia de Roma. Aníbal había destruido al ejército romano en Cannas y en Roma habían ocurrido hechos muy graves: nada menos que dos vestales se habían dejado seducir. El gobierno se apresuró a ofrecer una reparación: una vestal fue sepultada viva, la otra se suicidó para escapar a la misma pena, el corruptor murió a latigazos y se envió a toda prisa a un importante político a pedir luz al oráculo de Delfos. Entre tanto, como para sostener una situación de emergencia, dos galos y dos griegos fueros sepultados vivos en una cámara subterránea que, como dice Livio (22,57,6), «ya había servido antes para sacrificios humanos, un rito que no es en absoluto romano». Parece evidente que la cámara subterránea era la misma que se había usado en el 228, y la afirmación de Livio sobre la no romanidad del sacrificio humano resulta del todo caprichosa. Más aún, es notable que Plutarco, en el pasaje recordado arriba, añada que se siguió con esa práctica de sacrificios humanos, aunque bajo la cobertura del secreto de Estado. Lo cual demuestra claramente que en Roma, en circunstancias excepcionales, el Estado practicaba los sacrificios humanos de forma muy reservada y que sólo en dos casos, en el 228 y en el 216, se renunció al secreto con el propósito evidente de atraerse al pueblo.

d) Entre los germanos

Otros pueblos indoeuropeos siguieron, en cambio, practicando el sacrificio humano tranquilamente y a la luz del sol. Con respecto a los germanos hay ya una noticia concreta en Tácito *(Germ.* 39), que probablementela obtuvo de Masio, el rey de los semnones que fue a Roma durante el reinado de Domiciano: «Dicen que los semnones es la tribu más antigua y noble de los suevos; esta afirmación se confirma por una ceremonia religiosa de origen muy antiguo. En un día determinado toda la gente de la misma sangre se reúne mediante embajadas en un bosque consagrado por los signos de sus antepasados y por un antiguo horror. Ritos bárbaros celebran sus espantosos orígenes con el sacrificio público de un hombre». Por su parte Procopio (BG 2,15) precisa que «para los germanos la víctima más bella es el hombre», un punto de vista con el que estaría en perfecto acuerdo el autor sacerdotal del Aitareya-Brahmana, que hemos citado antes.

e) Entre los pueblos bálticos

En los pueblos bálticos el sacrificio humano se practicaba todavía a finales de la Edad Media. En 1325, cuando el rey Lokietek recibió

del gran duque Gedimín un contingente de caballería como ayuda en su lucha contra el langrave de Brandeburgo, se trató de prever el resultado de la guerra de este modo: «Atan a un hombre gordo y grande, le hincan la cabeza entre las rodillas, le abren la espalda con la espada y observan el chorro de sangre, intentando adivinar así el resultado de la guerra»; y en otro lugar: «le cortaron el cuello (a un hombre) e hicieron así sus profecías» (cf. Schrader-Nehring 2,57 ss.).

f) Los persas

También los persas practicaban sacrificios humanos. Hay dos testimonios en Heródoto (7,114). El primero se refiere al rey Jerjes, que en su marcha contra Grecia, al atravesar Tracia, mandó sepultar vivas en el vado del Estrimón a nueve personas entre muchachos y muchachas del lugar, evidentemente para propiciarse el éxito de su campaña militar. El segundo se refiere a la mujer de Jerjes, Amestri, que mandó enterrar vivos a catorce muchachos persas de familias nobles en honor de un dios del inframundo. Estos dos sacrificios adquieren tanta mayor significación cuanto que Jerjes y su mujer se habían ya convertido, al menos en apariencia, al mazdeísmo, una religión que rechazaba y condenaba notoriamente el sacrificio no sólo de los seres humanos sino hasta de cualquier ser viviente. Lo cual hace pensar que Jerjes y los suyos coincidían en su foro íntimo con los magistrados romanos en considerar los sacrificios humanos extremadamente provechosos, aunque fueran contrarios a la ética ya dominante.

Si, al llegar a este punto, encuadramos los sacrificios humanos practicados por los celtas en la serie de datos que hemos expuesto hasta aquí, las conclusiones son evidentes. Es decir, los celtas se limitaron a conservar durante más tiempo que los griegos y los indios un rito claramente indoeuropeo, al que algunos pueblos habían ya renunciado en los albores de su historia, que otros seguían practicando de forma más o menos esporádica y secreta, y que otros, finalmente, siguieron celebrando hasta una época muy avanzada. Lo que, por tanto, caracteriza a la cultura celta en su relación con lo sagrado no es algo peculiar de ella sino sólo la conservación durante más tiempo de una tradición comunitaria.

4. *El sacrificio expiatorio y la purificación*

Naturalmente, también sobre esta práctica tan antigua podían insertarse elementos innovadores y más recientes. Uno de éstos lo representa, a nuestro parecer, el sacrificio del «chivo expiatorio».

El problema planteado por el conocimiento de haber cometido acciones ilícitas y no gratas a los dioses se presenta fácilmente a la conciencia de quien vive una relación no ocasional y continuada con lo sagrado; y de esta situación nace también la exigencia de purificación. Esta puede hacerse a nivel individual, como en el caso de las abluciones de que se habla en el Rgveda 1,23,22, o bien, lo que no es sustancialmente distinto, a nivel familiar, como lo describe minuciosamente Catón *(de agri cult.* 141). Pero es natural que existiera también la exigencia de una purificación colectiva, debido entre otra razones al sentimiento de solidaridad y de corresponsabilidad que reinaba, sea entre los miembros de una tribu, sea, más tarde, entre los participantes en un mismo asentamiento urbano.

El sacrificio del «chivo expiatorio» se configura, precisamente, como el rito de purificación de toda una colectividad: como víctima (en griego *pharmakós)* se escogía a un pobre, quien, a cambio de comida abundante durante todo el año, aceptaba dejarse sacrificar. Al cumplirse el año, la víctima, sobre la que se echaban todas las culpas cometidas por los ciudadanos, era conducida a un campo sagrado destinado al efecto, y tras varias torturas (Hiponacte, por ejemplo, alude a una flagelación en los genitales), finalmente, se la sacrificaba. Esta práctica está bien documentada tanto para las ciudades jonias de Asia Menor como, más en general, para la periferia del mundo griego (un *Aition* de Calimaco, fr. 90 Pf., trataba del desarrollo de este rito en Abdera, ciudad de Tracia).

Ahora bien, Servio, al comentar la famosa expresión virgiliana *quid non mortalia pectora cogis, auri sacra famesl (Aen.* 3,56 s.), nos da un testimonio muy importante, tomado de un pasaje perdido de Petronio (fr. I B.H), sobre la persistencia del «chivo expiatorio» en Galia: «*sacra,* es decir, maldita. La expresión proviene de una práctica de los galos. En efecto, cada vez que en Marsella había una epidemia, uno de los pobres se ofrecía para hacerse alimentar durante un año entero del erario público y con buenas comidas. Luego, con adornos y vestiduras sagradas se le paseaba por toda la ciudad en medio de maldiciones para que cayeran sobre él los males de todos, y finalmente se le precipitaba (desde un monte, como precisan las *Adnotationes super Lucanum, ad* 10,334)».

Los dos textos citados —Servio y las *Adnotationes*— hablan ambos de Marsella, pero en realidad su fuente debía referirse no a la colonia griega (en la que sería difícil imaginar sacrificios humanos en el siglo i d.C.: recuérdese que la fuente inmediata de Servio es Petronio), sino más bien al área gala de alrededor (y de hecho Servio habla de «una práctica de los galos»). Y esta interpretación

que atribuye a los galos, y sólo a ellos, este peculiar sacrificio humano encuentra una confirmación precisa en Lactancio Plácido *Comm. in Statii Thebaida,* 10,793) que escribe: «Es costumbre de los galos purificar la ciudad con una víctima humana. Para este fin se convencía a uno de los más pobres, con grandes recompensas. Durante todo el año se alimentaba del erario público y con buena comida para después, en el día fijado para la ceremonia, conducirlo por todas las calles y finalmente matarlo el pueblo a pedradas fuera de las murallas».

Esta costumbre, como decíamos, no puede ser de origen indoeuropeo, ya que supone una sociedad tan estratificada desde el punto de vista económico y con bolsas de miseria tan profundas que es posible encontrar quien renuncie a la vida por un año de bienestar. Quizá podría tratarse más bien de una irradiación del mundo semita a través de los comerciantes fenicios que frecuentaban las costas de Galia (por lo demás, también puede pensarse en un origen semita respecto de las ciudades jonias de Asia Menor y, en general, respecto de la periferia de Grecia). Aparte, pues, de la identificación concreta de la fuente, que puede ser objeto de conjeturas, quedan todavía dos hechos significativos. El primero es la inserción de una práctica extraña de purificación en un contexto todavía fuertemente indoeuropeo como era el galo; el otro es que tal inserción llegó a ser sin dudad posible por su aparición en plena coherencia con el uso todavía muy vivo de sacrificar seres humanos.

El sacrificio de víctimas humanas es conceptualmente distinto de la ejecución de prisioneros enemigos; pero hay situaciones históricas en que pueden coincidir y a menudo no es fácil en el terreno de los hechos trazar una frontera clara entre las dos prácticas. Piénsese, por ejemplo, en lo que sucedió en Britania en el 60 d.C. durante la revuelta indígena capitaneada por la reina Budicca. Cuenta Dión (62,7,2) que hicieron prisioneras a unas damas nobles romanas, las desnudaron y las colgaron; luego las cortaron los senos y se los cosieron a la boca, «de modo que parecían estar devorándose a sí mismas», finalmente las empalaron en unas astas afiladas que las traspasaban el cuerpo de abajo arriba. ¿Fue una simple barbarie o todo el acto tenía una significación desde el punto de vista religioso? Naturalmente, es difícil responder; pero tendría que apostar por la segunda hipótesis quien acepte las teorías de Sterckx, que opina que la mutilación de los senos de las mujeres se corresponde con la decapitación de los enemigos de sexo masculino, una práctica ampliamente difundida entre los celtas y de indudable carácter religioso.

IV. La decapitación ritual de los enemigos

1. *Los documentos históricos precristianos*

La costumbre celta de maltratar de este modo a los enemigos, tanto vivos como muertos, está a menudo subrayada en las fuentes clásicas y sus testimonios son abundantes. Ya en el 390, tras haber derrotado a los romanos en la batalla del río Allia, los galos —como cuenta Diodoro 14,115,4— pasaron un día cortando las cabezas de lo enemigos caídos; y esto «según su costumbre indígena». Pompeyo Trogo (cf. Just. 24,5,6) recuerda que en el 281 Tolomeo Cerauno, rey de Macedonia, fue derrotado por los galos, que le cortaron la cabeza y la pasearon sobre una lanza. El mismo destino le tocó también al cónsul romano Atilio tras la batalla de Talamón (Po. 3,28,10) y al cónsul Postumio en el 216 tras la batalla de la Selva Litana. Por los demás, ya Posidonio había podido constatar en directo esta costumbres en sus relaciones con los galos, como sabemos por Estrabón (4,4,5): la irracionalidad de los celtas va acompañada de prácticas bárbaras e incomprensibles, como la de «colgar, a la vuelta de la batalla, las cabezas de los enemigos del cuello de los caballos, llevárselas consigo y clavarlas a la puerta de sus casas. Posidonio dice que ha visto a menudo personalmente estas escenas y que al principio se quedó escandalizado, pero que luego, con la costumbre, le llegaron a resultar indiferentes. Ungen con aceite las cabezas de los enemigos ilustres, las muestran a sus huéspedes y no las venderían ni a peso de oro». Pero los romanos les obligaron a abandonar esta costumbre y, «en lo concerniente a los sacrificios y profecías, todas las prácticas contrarias a las legales entre nosotros». Hay que advertir que estos testimonios literarios han sido confirmados por la arqueología. En efecto, en las excavaciones hechas en territorio galo se han descubierto tanto montones de esqueletos sin cráneo como montones de cráneos sin esqueleto.

2. *La persistencia del rito*

La persistencia de esta práctica durante largo tiempo tras la cristianización prueba hasta qué punto estuvo enraizada en la cultura celta.

En Irlanda, la decapitación del enemigo no sólo está atestiguada por las sagas (lo que no tiene relevancia con respecto a lo que observábamos arriba, ya que el tipo de cultura representada en este género literario es de cuño largamente precristiano), sino que también está bien documentada en las crónicas históricas. Podemos recor-

dar el caso del rey Fearghal O'Neill que fue vencido y muerto en la batalla de Alien en el 722. Su cabeza cortada fue enviada como regalo a Cathal mac Fionnguinne, rey de Leinster; pero éste, que anteriormente se había comprometido a respetar una tregua, no queriendo aparecer como quien falta a su palabra, la restituyó a su familia con preciosos regalos. En 1168 Diarmuid mac Muirchear-taigh, rey de Leinster (el famoso personaje que para reconquistar el trono perdido llamó a los ingleses a Irlanda), venció en la batalla de Kilkenny, y sus hombres le llevaron como homenaje doscientas cabezas cortadas de sus enemigos. En Escocia hay también un testimonio cierto todavía a principios del siglo XVII.

3. *Las causas de esta práctica*

¿Qué significado tenía la decapitación del enemigo? Realmente es probable que tuviera más de uno.

En los *Lucani Commenta Bernensia* (*ad* 1,445) se dice que antaño los galos acostumbraban a aplacar a Taranis, el más grande de sus dioses, con cabezas cortadas. La decapitación, por tanto, tendría una finalidad de ofrenda ritual; y a esta interpretación no se puede objetar que las cabezas se clavaban en las puertas de las casas, ya que los celtas no tenían templos o santuarios a la manera de los griegos y romanos.

Pero Sterckx ha puesto de relieve recientemente otra razón fundamental de esta práctica: en la concepción fisiológica de los celtas (y no sólo de ellos) el cerebro tenía una conexión fundamental con el esperma y, por tanto, con las facultades sexuales y procreativas del varón. Decapitar al enemigo significaba, entonces, hacerle impotente para la eternidad y a la vez trasladar a sí mismo toda la fuerza vital y viril que le había pertenecido y que ahora se le quitaba.

Finalmente, no hay que infravalorar otro elemento. En una sociedad belicosa y entregada a la violencia, como ciertamente era la de los celtas, el prestigio social de un guerrero estaba en íntima relación con el número o con la calidad de los enemigos que había sabido matar; por tanto, las cabezas cortadas constituían la prueba más clara e indiscutible de sus victorias. Ante ellas cualquier discusión resultaba inútil, como lo prueba un pasaje de las *Historias del cerdo de Mac Dathé* (§ 16).

Un grupo de guerreros está comiendo en caso del rico Mac Dathé. Según la tradición, el más valiente tiene derecho a cortar y comerse el trozo mejor del asado. Se produce entonces una disputa entre los presentes. Uno de ellos, Cet mac Magach, oponiéndose a

las pretensiones de Conall Cernach, que quería arrogarse ese privilegio? dijo con amargura: «Si Anluan estuviera en esta casa, él sí que podría disputar contigo». Pero a Conall le bastaron dos palabras para hacer callar a su rival: *at immurgu* («pues aquí está»), y sacó fuera de la alforja la cabeza ensangrentada de Anluan.

Si tales son sincrónicamente las razones en que se basaba esta práctica en la sociedad celta, sin embargo el investigador moderno se interesa también por conocer sus raíces históricas.

4. *Las raíces indoeuropeas de esta práctica*

Y es fácil ver que también en este caso nos encontramos ante la mera continuidad de una tradición indoeuropea. Algunos pueblos, como es el caso de la India, sólo conservan su recuerdo en la cultura literaria o religiosa; otros la siguen practicando en plena época histórica.

En lo referente a Grecia, en la Ilíada aparecen episodios de decapitación del enemigo, tanto por parte de los griegos como de los troyanos. Ayax Oileo (*Il.* 13,202 ss.) mata a Imbrio, le corta la cabeza y la arroja entre las filas enemigas a los pies de Héctor. Éste, por su parte, tras haber matado a Patroclo (17,125 ss.), intenta cortarle la cabeza, pero se lo impide Ayax que defiende el cadáver como un león.

En todo caso, aquí se trata de un texto poético que como mucho conserva recuerdos del pasado. Mucho más significativo, por tanto, es lo que sucedió en el 480, cuando los habitantes de Amatunte, tras recuperar el cadáver de Onesilo, muerto en la batalla de Salamina, le cortaron la cabeza y la clavaron en la puerta de la ciudad (Heród. 5,114). Se advertirá que este último detalle —conservación y exhibición de la cabeza— manifiesta un comportamiento muy parecido al de los celtas.

En Roma, una tradición que recoge Livio (4,19,6) recordaba que en el 316 Cornelio Cosso, tras haber matado en la batalla a Lars Tolumnio, rey de Veio, lo decapitó y levantó su cabeza sobre una pica y así «puso en fuga a los enemigos, aterrados a la vista de su rey muerto». Otro episodio de corta de cabezas —pero esta vez a gran escala— ocurrió en el 214 cuando Graco, escéptico ante el valor de los regimientos formados por una leva general de esclavos, en vísperas de la batalla prometió la libertad sólo a quien trajera la cabeza de un enemigo. La consecuencia fue que los esclavos, en vez de luchar, se dedicaron a cortar las cabezas de los enemigos ya muertos, con lo que el comandante se vio obligado a prometer la libertad a todos, con tal de que lucharan. Hay que reconocer, por tanto, que episodios como los recordados aquí a propósito de Grecia y Roma

aparecen ya despojados de toda motivación religiosa y colocados en la mera lógica del terrorismo de guerra: la cabeza cortada se usa para desanimar al enemigo o es una forma de extrema afrenta y hasta sirve como certificado de buena conducta ante los superiores. Sólo entre las poblaciones todavía ligadas a concepciones religiosas y rituales más arcaicas el cortar la cabeza pudo conservar su significación primitiva.

En este contexto podemos recordar a las tribus iranias, y particularmente a los escitas, a un grupo de los cuales, el de los tauros, atribuye Heródoto (4.104) unos comportamientos totalmente parecidos a los de los celtas; en efecto, no sólo cortaban sistemáticamente las cabezas de sus enemigos vencidos, sino que las mostraban, clavadas en una rama, sobre el techo de sus casas.

La misma práctica se encuentra muy extendida entre los pueblos de la Europa central y oriental. Tácito (*Ann.* 1,61) recuerda el espectáculo con el que se toparon los romanos cuando, pasados unos años, volvieron a la selva de Teutoburgo para rendir los últimos honores al cónsul Varo y a sus hombres, a los que habían masacrado los germanos. Los romanos vieron los altares donde los tribunos y centuriones habían sido sacrificados, vieron las horcas en que habían estrangulado a los prisioneros y, sobre todo, vieron cráneos fijados a las ramas de los árboles, prueba clara de haber realizado una decapitación ritual.

Lo mismo vale para otros pueblos de Europa, como los tracios, dacios y eslavos. Todavía en el siglo xn, el obispo de Magdeburgo intentó levantar una cruzada contra estos últimos recordando que decapitaban a cristianos y ofrecían sus cabezas a su dios Pripegala.

5. *La tradición celta*

La decapitación de los enemigos, pues, lejos de ser una peculiaridad bárbara de los celtas, como harían pensar las fuentes clásicas, se inscribe perfectamente en un marco indoeuropeo. Es decir, también aquí lo único que extrañaba a griegos y romanos era en realidad la permanencia de experiencias por las que habían pasado todas las tribus indoeuropeas. Por lo demás, aunque los autores clásicos lo silencien, existían también entre los celtas formas más mitigadas de aproximación a lo sagrado que habían recibido del contacto con otros pueblos. Nos parece importante subrayar estos hechos tanto para documentar mejor la religión celta en su continuo devenir como para mostrar que era mucho más compleja y diversificada de lo que nos hacen creer los escritores clásicos.

V. El ritual de los diezmos

Es típico en este sentido el caso de los diezmos, atestiguado en el mismo territorio donde hemos visto que se practicaba el rito del «chivo expiatorio».

1. *El rito*

Los diezmos son una práctica ya documentada en los incunables de la epigrafía griega, y se hacía cuando peligraba un interés de carácter económico. Consiste en la oferta de un porcentaje (el 10 %) de lo que está en juego, si el dios concede su protección, o incluso en pagarlo de antemano para comprometer más al dios en el intercambio. En Grecia se habla ya de los diezmos en una inscripción métrica del 700 a.C. (325 Hansen), y esta práctica aparece extendida por la zona del Mediterráneo, llevada probablemente por los comerciantes griegos que, ante los muchos riesgos de su profesión, debían estar especialmente interesados en esta forma, digamos, de garantía.

En Italia, por ejemplo, encontramos testimonios de los diezmos entre los oscos meridionales (Rossano di Vaglio), es decir, en la zona de mayor influjo griego; y los encontramos sobre todo en Roma. Aquí bastará recordar la conocida inscripción en métrica saturnia, que antaño se atribuyó erróneamente a Lucio Mummio, el conquistador de Corinto, pero que se debe a un comerciante desconocido de nombre Lucio Munio. Fuera de Roma, hay abundantes testimonios de los diezmos en Sora, Tívoli, Spoleto y Tarento.

2. *El rito celta*

Ahora bien, en el territorio de la Galia Narbonense se ha encontrado en torno a una docena de inscripciones galas que repiten el mismo formulario: «Fulano ofreció con gratitud (este objeto) a tal dios como diezmo». Se trata con toda probabilidad de una influencia de Marsella, colonia griega y gran centro de comercio marítimo. Y aquí hay que subrayar dos hechos. El primero es que esta práctica gala no aparece en ninguna fuente clásica (y por tanto la desconoceríamos sin la inscripción local), lo que confirma que su atención al mundo celta se centraba en sus aspectos de apariencia más bárbara y brutal y no en la pacífica aceptación de prácticas religiosas provenientes del mundo clásico. El segundo, como ya apuntábamos, es que en la misma zona —la de la Galia Narbonense— coexistían (no sabemos si con problemas psicológicos o sin ellos) una práctica cruenta,

como la del «chivo expiatorio», y otra absolutamente incruenta, como la de los diezmos, ambas provenientes, en un espacio no excesivamente amplio de tiempo, de poblaciones extranjeras.

VI. Destino humano y supervivencia

De la relación con lo sagrado nace el interrogante sobre el destino del hombre más allá de la muerte. Pero sobre esta cuestión advertimos —al principio hasta con un cierto estupor— una notable falta de uniformidad, ya que nuestras fuentes —tanto clásicas como indígenas— atribuyen a la cultura celta precristiana al menos tres creencias distintas.

1. *Huellas de la creencia en la transmigración de las almas*

La primera está muy clara en César, en su famoso *excursus* sobre la religión gala (6,13,5): «Los druidas enseñan la doctrina según la cual el alma no muere, sino que después de la muerte pasa de uno a otro»; es decir, se trataría de una metempsícosis. Puesto que en el mismo capítulo César atribuye a los druidas unos conocimientos muy amplios de orden astronómico, geográfico, naturalista y teológico, se podría pensar que todo esto se remonta a una fuente interesada en presentar una imagen positiva del druidismo, atribuyéndole así, entre otras cosas, una antigua y respetada doctrina pitagórica. Pero esta hipótesis sería errónea, ya que en el mundo celta insular hay textos que, aunque de época cristiana, presuponen claramente una fe primitiva en la metempsícosis. En efecto, hay al menos dos poemillas galeses que hay que tomar en consideración desde este punto de vista.

El primero *(Angar kyfyndawt)* se atribuye al mítico poeta Taliesin, que cuenta en primera persona la historia de sus existencias anteriores: «He sido un salmón azul, un perro, un ciervo, un corzo, un tronco, una pala, una azuela, un caballo padre, un toro, un chivo, semilla que crecía en la colina, etc.». En el segundo texto, el *Kat Godeu,* un misterioso personaje habla, de manera salteada y confusa, de una experiencia suya parecida: «He tenido una multitud de formas antes de tener la forma material (¿la actual?): he sido una espada, una lágrima en el aire, la más brillante de las estrellas, he sido águila, etc.». Ahora bien, el hecho mismo de que en Britania después de siglos de cristianismo fueran todavía posibles textos de este género sólo puede explicarse por la existencia de una fe pre-

cristiana en la metempsícosis y, además, en una forma bastante más radical de que lo atestigua César. Pues César habla de una transmigración de las almas de persona a persona *(ab aliis ad alios),* mientras que la transmigración afecta no sólo a los seres humanos, sino también a las cosas y los animales. Se podría por tanto pensar que la fuente de César, lejos de inventar, haya atenuado el carácter total de la metempsícosis celta para mejor adecuarlo al respetado modelo pitagórico.

2. *Creencias en un destino trágico después de la muerte*

Pero otros testimonios antiguos hablan en un sentido muy distinto. Se trata en este caso de documentos figurativos galos. El más conocido es la llamada *Tarasque de Noves* (actualmente en el Museo de Aviñón), una escultura que se remonta al período La-Téne II, que representa un monstruo con apariencia entre oso y león y que apoya sus zarpas sobre dos cabezas humanas que tienen los ojos cerrados (se trata, pues, de difuntos), mientras de su boca pende un brazo humano devorado a medias. De Vries interpreta con acierto esta escultura como representación de la ultratumba y del destino que allí espera al hombre. Pero este monstruo no es algo aislado, ya que existen otras representaciones de animales que matan, desgarran y devoran a los seres humanos. No se trata, naturalmente, de pensar en una «escultura de género» (escenas de caza, de guerra, etc.): para demostrarlo bastaría el hecho de que el hombre no resulta nunca vencedor. En todos estos casos, pues, estamos ante una visión particularmente trágica y desesperada de lo que le espera al hombre después de la muerte.

3. *Viaje a una isla fabulosa*

Pero había también una tercera posibilidad que está atestiguada en un pequeño pero coherente género literario irlandés: el de los *imrama* «viajes» (a veces también *echtrai,* «aventuras»). Se trata en general de la narración de un largo y difícil viaje por mar, con sus correspondientes aventuras, que el protagonista emprende para llegar a unas islas fabulosas, donde se para el tiempo y se alcanza una eterna juventud y felicidad, a menudo en compañía de seres divinos.

En su redacción actual estos textos son posteriores al siglo IX y, por tanto, se resienten de alguna manera de las grandes experiencias marineras de los vikingos; es ejemplar, a este propósito, el conocimiento de un fenómeno típicamente islandés: «Fueron a otra

isla, donde vieron un extraño fenómeno: un gran chorro de agua brotaba de una orilla de la isla, iba como un arco iris por encima de toda la isla y volvía a caer en la otra costa del otro lado de la isla» (*Imram curaig Maele Duin*, 25); se trata de la descripción muy precisa de un géiser, que los irlandeses sólo podían conocer por los vikingos.

Pero es más importante aún la reelaboración en sentido cristiano que experimentó esta creencia. Las «islas de los vivientes» se convierten en la *térra repromissionis sanctorum*, que por un lado tiende a identificarse con el paraíso cristiano y por otro es una especie de paraíso terrenal donde los buenos esperan la glorificación final del Juicio universal. Pero la concepción original, que se vislumbra todavía con suficiente claridad en uno de los textos (*El viaje de Eran)*, era la de un lugar de eterna juventud y felicidad, que existía en concreto aquí en la tierra, al que podían llegar algunos mortales particularmente agradables a los dioses (y, sobre todo, a las diosas).

Nos encontramos, pues, ante una pluralidad de soluciones al problema escatológico: metempsícosis, ultratumba de horrores, felicidad eterna; y el que la primera solución no represente en realidad una herencia indoeuropea no quita que las tres coexistieran a la vez en la cultura celta.

4. *Las raíces indoeuropeas de las creencias*

Por otra parte es fácil observar que también en otras culturas indoeuropeas hay igualmente hipótesis diferentes sobre el más allá. Limitándonos a Grecia, por ejemplo, podemos constatar que en la *Nekyia* homérica se concibe el ultratumba como lugar de degradación y desesperación, hasta el punto de que Aquiles preferiría ser en la tierra el mísero jornalero de un campesino pobre que convertirse en el rey del reino de los muertos. Pero también en Homero presenta otra visión que nos habla de las Islas de los Bienaventurados, donde Menelao ha conseguido eterna juventud y felicidad. ¿Cómo se explica, pues, esta variedad de creencias?

A nuestro parecer la hipótesis más probable debería arrancar de lo que ya hemos visto es el carácter típico de la religión indoeuropea; es decir, el hecho de no ser una religión salvífica, sino una religión terrena, en el sentido de que miraba a establecer una relación con lo sagrado con el objetivo primario de resolver los problemas de supervivencia y de poder y que, por tanto, no podía ofrecer respuestas a interrogantes de orden metafísico y existencial. Pero

este silencio de la religión oficial podía fácilmente llevar al surgimiento de creencias particulares y marginales por las que quienes sentían más vivamente estos interrogantes trataban de darse una respuesta, que ciertamente no era contraria, pero sí extraña a la praxis ritual dominante y que coexistía fácilmente con otras respuestas distintas.

Por tanto, junto a la supervivencia de hechos indoeuropeos y a la aceptación de hechos claramente no indoeuropeos (en el sentido de ser extraños a la religión unitaria de los indoeuropeos, ya los recibieran en préstamo de pueblos indoeuropeos, como los griegos, o no indoeuropeos, como los fenicios), existía también en la religión de los celtas un componente específico que seguía desarrollando, a veces mucho más allá de sus límites originales, experiencias y exigencias que cronológicamente eran de época indoeuropea, pero que en esa cultura tenían un carácter marginal y limitado.

5. Lo *sagrado y la magia*

Este es, sin duda, el caso de la magia; es decir, la creencia en poder alcanzar el objeto deseado no a través de la praxis cultual normal, basada en el principio del *do ut des,* sino a través de un atajo rápido y eficaz —en general una fórmula verbal— que mueva inmediatamente la voluntad de los dioses. Ahora bien, está demostrado que en el mundo indoeuropeo existía ya la magia por el hecho de haberse atestiguado idénticos encantamientos tanto en la zona occidental como en la oriental. Recogemos aquí dos ejemplos de los más evidentes.

En 1917 publicó Mayer un antiguo encantamiento irlandés en el que el orante se dirigía a unas figuras oscuras pero poderosas (las siete hijas del mar, el guerrero de plata, el vejarrón) para obtener una larga vida: «que pueda vivir cien veces cien años». Ahora bien, ya en el Rgveda (10,161,2) hay una fórmula para garantizar una larga vida: «Aunque su vida haya llegado al final, o aunque esté ya en el más allá, o aunque haya llegado a la proximidad de la muerte, yo lo substraigo a la angostura de la muerte; lo he rescatado para una vida que dure cien otoños». En el Atharvaveda aparecen otros encantamientos de este género. Se puede, pues, concluir que ya en la cultura indoeuropea existían fórmulas mágicas para obtener cientos de años de vida para sí o para otros.

Además, a mediados del siglo pasado se descubrió un pararalelismo perfecto entre un encantamiento germánico (el segundo de Merseburg) y un himno del Atharvaveda: lo que se pretende es la

curación inmediata de una fractura. Aquí no sólo, obviamente, el texto indio, sino también el alemán (donde aparece el dios Wotan) reflejan claramente una religiosidad no cristiana. Pero el hecho más interesante es que también un texto escocés, recogido a principios de nuestro siglo, repite el mismo formulario antiquísimo con una ligero aderezo cristiano: «Cristo salió por la mañana temprano y se encontró al caballo con las patas fofas y a cachos; unió médula con médula, hueso con hueso, membrana con membrana, tendón con tendón, sangre con sangre, sebo con sebo, carne con carne, piel con piel, pelo con pelo, lo caliente con lo caliente, lo frío con lo frío. Si el Rey del Cielo curó aquello, también tiene poder para curar esto». Con esta fórmula mágica, de milenios antigüedad, el campesino escocés ha seguido curando su caballo hasta hace algunos decenios.

Pero lo característico del mundo celta es realmente la enorme importancia que llegó a tener el momento mágico, no sólo como manipulación total de lo real, sino casi como una conciencia alucinada del carácter provisional y mudable de toda realidad. Es decir, además de una magia «útil» (el documento galo más extenso, el *sello de Larzac,* aunque siga siendo tan oscuro, nos informa sobre una secta de brujas que practica la magia contra sus enemigos) existía también una propensión psicológica especial hacia formas de magia de las que sería difícil ver su utilidad concreta.

Todo esto es particularmente claro en la literatura irlandesa. No nos referimos a las sagas y a las leyendas históricas donde el gusto por lo mágico, cautivando al espectador, puede tener su justificación estética, sino al hecho de que esta tendencia es extremadamente evidente incluso en la literatura hagiográfica. Pero podemos preguntarnos: ¿es lícito someter los milagros a semejantes valoraciones en términos utilitarios?

Lo es ciertamente al menos en el caso de santa Brígida, cuyos milagros, al no haber ella existido nunca, reflejan simplemente el gusto y la mentalidad del redactor piadoso, para quien la santa ha de aparecer como una persona dotada de tales poderes que la sitúen constantemente, y fuera de toda necesidad concreta, por encima de cualquier ley natural. Así, Brígida usa los rayos del sol como perchas, ordeña dos veces seguidas a sus vacas, transforma las piedras en sal, y su rebaño sigue teniendo el mismo número de animales incluso después de que los ladrones le hayan robado los carneros.

Otro elemento sobrenatural que encontramos a menudo en los textos laterales irlandeses es el llamado *geis.* Se trata en general de un tabú que por su naturaleza o por voluntad de otro se asienta sobre una persona, y cuya violación la podría llevar a la ruina y a la

muerte. Cu Chulain, por ejemplo, no puede comer carne de perro, Diarmait no puede participar en las cacerías del jabalí, Conaire no puede cazar pájaros, los reyes del Connacht no pueden sentarse en otoño sobre el túmulo de la mujer de Maine, los guerreros del Connacht no pueden atravesar un cierto vado sino después de haber recuperado una rama que habían echado al fondo. Y a causa de estos *gessa* se originan a menudo situaciones extremadamente dramáticas cuando quien es víctima de ellos los viola o, más todavía, cuando uno está sujeto a varios *gessa* y se encuentra en una situación en que tiene que violar necesariamente alguno. Ahora bien, como ya puede verse de los ejemplos citados arriba, el *geis* está a menudo ligado a un animal y esto ha hecho suponer que se tratara originalmente de una prohibición totémica. Esta hipótesis se basa en que muchas tribus, celtas y no celtas, de Europa occidental llevan nombres de animales, como los taurinos, los tauriscos (toro), los hirpinios (chivo), los picentes (pájaro carpintero), los bíbrocos (castor), los ylfingar (lobo), los brannnovicos (cuervo), los gabrantovicos (cabrito), los lugovicos (lince). Se trataría en este caso de un elemento que los celtas habrían probablemente recibido de las poblaciones preexistentes no indoeuropeas.

Es evidente, pues, que la fe de los celtas no se configuró nunca a base de grandes bloques separados y sucesivos, sino que se articuló de manera que el momento dominante no excluía como tal ni la aceptación de elementos colaterales ni la persistencia de elementos más antiguos.

6. *Supervivencia en el cristianismo celta*

Esto resulta particularmente visible en Irlanda, donde la cristiandad se inserta en la antigua fe de los celtas sin que medie una romanización. Y aunque la literatura hagiográfica nos hable de luchas épicas que sostuvieron los evangelizadores contra los representantes de la antigua fe, en realidad se trató de un proceso absolutamente pacífico, como lo prueba el que no hubo ningún mártir: el primer mártir irlandés es el arzobispo de Dublín, decapitado en torno al 1600 por los cristianos ingleses.

En consecuencia no tiene nada de sorprendente el hecho de que, precisamente por el carácter pacífico de la cristianización, hayan podido sobrevivir diversos elementos de religiosidad precristiana, legitimándose mediante un colorido superficial de cristiandad. Y esto sucedió no sólo en el plano de la fe ingenua y popular (como es el caso de las fórmulas mágicas escocesas a que hemos aludido arri-

ba), sino también en el plano de la fe culta y eclesiástica, lo cual pudo quizá facilitarse por el hecho de que, con la caída del imperio romano y con las invasiones de los bárbaros, la Iglesia de Irlanda quedó durante varios siglos separada del resto de la cristiandad occidental (con consecuencias bien conocidas, como la polémica posterior sobre la fecha de la Pascua).

VII. Lo SAGRADO CELTA Y LO SAGRADO CRISTIANO

1. *El culto de santa Brígida*

El ejemplo más llamativo de toda esta supervivencia de cultos paganos, incluso en el plano de la fe culta y oficial, es el culto de santa Brígida. Esta santa tenía un puesto muy alto en la piedad irlandesa, sólo comparable al de san Patricio e incluso superior en algunos aspectos. En los textos indígenas se la llama «Madre de los irlandeses», «uno de los dos pilares del reino (de Dios) junto con Patricio», y hasta llega a sustituir a la Virgen, recibiendo el título de «Madre de Jesús». Ahora bien, desde hace tiempo los investigadores han hecho notar la completa ausencia de cualquier testimonio serio sobre su existencia. Pero hay algo peor.

Las inscripciones latinas de Britania nos hablan con frecuencia de una diosa Brigantia (que es el equivalente exacto del irl. *Brigit*, la forma local del nombre Brígida) y la erudición medieval irlandesa recordaba detalladamente la existencia de una diosa pagana Brigit. No era, pues, difícil sospechar que la santa cristiana no era en realidad otra cosa que una trasposición de la antigua diosa. Y la sospecha se convierte en certeza cuando se considera que diversas connotaciones de la santa cristiana encuentra su correspondencia perfecta en otras tantas connotaciones atribuibles a la indoeuropea Aurora. Recordaremos aquí dos, una en el terreno de los hechos y otra en el léxico.

En la *Vida de Brígida* se recuerda que nació en una posición un tanto desacostumbrada: su madre estaba en el umbral de la casa, con un pie dentro y otro fuera; es decir, la santa nació en una situación intermedia entre la luz del día y la oscuridad de la casa; es, como advierte un himno védico, la posición propia de la Aurora. Este dato biográfico, que en sí parecería absurdo e incomprensible, se vuelve totalmente fundado si admitimos que Brígida es la Aurora.

Desde el punto de vista del léxico, recordemos que su padre se llamaba «el Negro»; la Aurora, en efecto, viene de la oscuridad de

la noche. El mismo nombre de Brígida es etimológicamente claro y continúa el adjetivo indoeuropeo que significaba «alta, noble», y tal adjetivo es el atributo más común de la Aurora.

La conclusión es, pues, que los primeros evangelizadores de Irlanda, al encontrarse ante un culto profundamente arraigado, tuvieron que incluirlo de algún modo en la nueva fe.

La misma actitud encontramos con respecto a prácticas mágicas de origen claramente precristiano. En el *Líber Hymnorum* irlandés, que proviene de ambientes cultos eclesiásticos, hay un himno que tradición atribuía ingenuamente a san Patricio: el santo lo habría compuesto y recitado para librarse de un peligro en que se encontraba. El principio es solemne y de acento teológico: «Hoy me levanto gracias a una fuerza poderosa: la invocación a la Trinidad, en la fe en la triplicidad, en la confesión de la unicidad del creador del universo. Hoy me levanto por la fuerza de Cristo con su bautismo, por la fuerza de su crucifixión y de su sepultura, por la fuerza de su resurrección con su ascensión, por la fuerza de su venida para el juicio universal». Pero ¿de qué se defenderá este himno? La respuesta es: «Contra las fórmulas mágicas de las mujeres, de los herreros y de los brujos» (estas mujeres son evidentemente iguales que las brujas de Larzac recordadas arriba; a su vez, a los herreros se les consideraba ya en la cultura indoeuropea como dotados de poderes mágicos, en cuanto que sabían transformar minerales inertes en precios objetos metálicos). Y aquí cuadra una interesante jaculatoria: «Cristo conmigo, Cristo ante mí, Cristo detrás de mí, Cristo en mí, Cristo debajo de mí, Cristo encima de mí, Cristo a mi derecha, Cristo a mi izquierda, Cristo en la altura, Cristo en la longitud, Cristo en la anchura». Para evaluar totalmente esta fórmula, la compararemos en primer lugar con una estrofa del himno avéstico a Mitra (Yt. 10,144): «Veneramos a Mitra fuera de nuestro pueblo, veneramos a Mitra dentro de nuestro pueblo, veneramos a Mitra al norte del pueblo, veneramos a Mitra al sur del pueblo, veneramos a Mitra al este del pueblo, veneramos a Mitra al oeste del pueblo, veneramos a Mitra en el interior del pueblo»; es decir, el fiel se pone en relación espacial de totalidad con el dios. Y, segundo punto, este concepto de totalidad está expresado, tanto en el himno avéstico como en el irlandés, mediante la enumeración analítica de todos sus constituyentes.

2. *El himno de san Patricio*

También, por tanto, en el caso del himno de san Patricio nos encontramos ante elementos de fe típicamente arcaicos y precristia-

nos (el miedo a ser dañados por la magia de otros y la necesidad, por tanto, de recurrir a la fórmula milagrosa que nos salve). No se suprimen estos elementos, sino que se asumen en la nueva fe y se colocan en un nuevo marco: no una fórmula mágica sino la oración pronunciada por el más grande de los santos irlandeses; ya no se invoca a los dioses del pasado, sino que se enumeran escrupulosamente los nuevos dogmas (Trinidad, Resurrección, etc.). En general habría que decir que no hay nada de teológicamente incorrecto; si acaso, el problema está en saber si quien lo pronunciaba, realizaba un acto de devoción o de magia.

3. *La armadura de la fe*

El himno de san Patricio es el exponente más ilustre de un género literario muy difundido en Irlanda: las llamadas *lorigas*. La metáfora se expone en la prosa explicativa que la acompaña: «Este himno es una armadura *(loriga)* de fe para proteger el cuerpo y el alma contra diablos, hombres y vicios». Se llama, pues, *loriga* a todo himno, oración o fórmula que, con una fuerza milagrosa y según procedimientos verbales bien precisos, sirve para proteger contra cualquier mal. Y no se piense que todo esto fuera una concesión consciente y provisional a viejas concepciones populares; por el contrario, se afirmó como la confianza en su eficacia y su ortodoxia, que se encuentran incluso en la más culta y refinada poesía religiosa, como es el caso de himno atribuido al abad Mugrón (siglo x), donde durante estrofas y estrofas se repiten obsesivamente todas las posiciones en que él se coloca respecto de la Cruz para defenderse de cualquier peligro.

Conclusiones

Concluyendo. Sin duda sabemos poco sobre la concepción y la aproximación de los antiguos celtas a lo sagrado. Y la causa está en dos hechos relacionados entre sí. El primero, que el mundo celta fue un mundo sin escritura: no en el sentido de que los celtas no supieran escribir, que hasta usaban el alfabeto griego, el latino y el indígena llamado oghámico (ya hemos aludido varias veces a textos epigráficos), sino en el sentido de que no ponían por escrito su patrimonio cultural, transmitiéndolo exclusivamente por tradición oral. Por tanto, cuando los portadores de esta tradición desaparecieron ante los procesos de romanización y de la llegada del cristianismo, su pérdida fue definitiva e irreparable.

El segundo hecho es que los testimonios de los escritores griegos y latinos sobre la vida religiosa de los celtas tienen las más de las veces un carácter ocasional, anecdótico, repetitivo, y ocultan a menudo una actitud de profunda antipatía hacia esas poblaciones; y por lo demás no sería razonable esperar con dos mil años de adelanto la actitud de respeto y de simpatía que caracteriza al etnólogo moderno.

Pero en nuestro tiempo se añaden otros elementos de confusión. Uno está representado por la actitud nacionalista de buena parte de la historiografía francesa, que ve en los galos a los antepasados de Francia (lo que desde todos los puntos de vista es un absurdo) y tiende por tanto a camuflar los elementos «negativos» (como los sacrificios humanos) y a resaltar, más allá de cualquier fundamento documental, los «positivos», como cuando Jullian pone la literatura gala a la altura de un Homero o de un Píndaro, olvidando un pequeño detalle: de esta literatura no poseemos ni siquiera una palabra.

El otro elemento de confusión procede de un revivalismo que no es en absoluto ingenuo o popular, ya que nace en ambientes no iletrados y que, mientras se propone en términos sapienciales la exaltación y el renacimiento de una cultura antiquísima (que sus exaltadores no conocen en realidad científicamente), en general sólo sirve para la gratificación personal de unos pocos elegidos. Se enmarcan en este cuadro fenómenos conocidos y recurrentes, como las repetidas comparaciones numerológicas entre los dólmenes celtas y las pirámides egipcias o como ciertas ceremonias con vestiduras pseudoantiguas (aunque en realidad el verdadero inspirador es Hollywood), de lo que el lector podrá ver algún ejemplo divertido en las fotos que ilustran el libro (en otros aspectos muy serio) de P. Berresford Ellis, *The Cornish Language and Its Literature* (Londres/Boston, 1974).

Bibliografía

Damos ahora algunas indicaciones bibliográficas para el lector que desee profundizar en el tema de este capítulo. Aunque hay que tener presente que no existe ninguna obra que sea de verdad exhaustiva y a la vez sólidamamente documentada; y esto porque una obra de ese tipo sólo podría escribirla un celtista de gran competencia, capaz de analizar directamente el enorme material irlandés y galés; pero en realidad los celtistas están en general poco interesados en la problemática histórico-religiosa.

Las fuentes griegas y latinas están recogidas en J. Zwicker, *Fontes*

bistoriae religionis Celticae (3 vols.), Berlin, 1934/36. Muchos de estos textos se encuentran en L. Lerat, *La Gaule romaine. 249 textes traduits du grec et du latin*, Paris, 21986. Entre los manuales recordaremos: G. Dottin, *La religion des Celtes*, Paris, 1904, J. Vendryes, *La religion des Celtes*, Paris, 1948; J. Ryan, *Die Religion der Kelten*, 1951; J. De Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart, 1961, M. Draak, *The Religion of the Celts*, Leiden, 1969; Pr. Mac Cana, *Celtic Mythology*, London, 1970; P. M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, Paris, 21976. Sobre problemas más específicos: Fr. Le Roux y Chr.-J. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais* I (2 vols.), Rennes, 1980/1986; Id., *Les druides*, 21986; Cl. Sterckx, *Eléments de cosmogonie celtique*, Bruxelles, 1986; J.-L. Brunaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris, 1986; Gr. Webster, *British Celts and their Gods under Rome*, London, 1986, M. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucester, 1986; A. Ross, *The Pagan Celts*, London, 1986.

Quinta parte

LOS GERMANOS Y LOS ESCANDINAVOS

Capítulo 6

LO SAGRADO ENTRE LOS GERMANOS Y LOS ESCANDINAVOS

Régis Boyer

A diferencia de lo planteado en mi trabajo sobre los eslavos, propongo aquí una presentación más «abstracta» de lo sagrado entre los antiguos germanos, denominación que, como es sabido, abarca realidades diversas. La misma etimología de la palabra «germano» es incierta, y el único lazo que une a las poblaciones denominadas germánicas es de orden puramente lingüístico. Pero, ciertamente, debieron existir marcadas diferencias entre los germanos del Este, que hablaban gótico, y los germanos del continente que emigraron hacia el Oeste y hacia el Norte para llegar finalmente a Frisia, a Inglaterra después, por una parte, y a Escandinavia por otra, donde además, y no deben confundirse, existió una rama wéstica (noruega primero, islandesa después) y una rama óstica (danesa y sueca). Esta precisión o, mejor, esta diferenciación entre oriental, occidental y septentrional no es inútil, pues debería inducir a la prudencia a cualquiera que pretendiere entregarse a generalizaciones apresuradas.

Una vez más, el problema principal se refiere a las fuentes a partir de las cuales debemos trabajar. Tenemos muy poca información sobre los germanos (aunque algo mayor que sobre los eslavos) desde el momento en que aparecen en Europa, en época muy anterior a nuestra era, y, dejando a un lado arqueología y toponimia, los documentos no pertenecen, salvo excepciones, a los propios germanos, sino a épocas más recientes, esto es, a partir de la cristianización. Esto equivale a decir que, exceptuados unos pocos textos (primeras inscripciones rúnicas en antiguo *fuþark* —éste es el nombre de su alfabeto, puesto que poseyeron escritura propia— y fragmentos de poemas antiguos), lo que sabemos de ellos procede, bien de

observadores «extranjeros» (latinos como Tácito, griegos como Constantino Porfirogéneta, diplomáticos árabes como Ibn Fadhlan, etc.) cuya objetividad y credibilidad en lo que atañe a las informaciones es siempre discutible, bien de misioneros y sacerdotes cristianos que plantean, por tanto, exactamente los mismos problemas que encontraremos al hablar de los eslavos. De los germanos propiamente dichos poseemos poca información hasta los siglos xii y xiii, en que se sitúa el «milagro islandés». Aquel puñado de noruegos (en su mayoría) cruzados con los celtas que habría colonizado Islandia a partir del año 874, para desarrollar en esta isla una sociedad (no una democracia o una república, como con frecuencia se dice muy a la ligera, sino una oligarquía plutocrática) sin equivalente histórico, elaborará, hacia la mitad del siglo xii, la prodigiosa literatura —poemas éddicos y escáldicos, un tesoro de sagas de todo tipo y textos afines, códigos de leyes y obras científicas— cuyo conjunto, como sabemos, sigue siendo único entre todas nuestras literaturas occidentales; tenían, evidentemente, tradiciones religiosas y éticas que, se presume, coinciden con las de sus parientes continentales, pero apenas poseemos testimonios directos de ellas. A primera vista, sin embargo, parecería que esta impresionante masa de escritos debería bastar como información, dado que los textos jurídicos pretenden basarse en una larga tradición y que al menos dos categoría de sagas, las reales (*konungasógur)* y las legendarias *(fornaldarsógur)* pretenden ofrecernos con fidelidad recuerdos muy antiguos. Pero, lamentablemente, no es así.

Sin entrar aquí en los particulares de una larga discusión que se prolonga desde hace casi dos siglos y que hoy parece vacía, sabemos ahora que los textos islandeses, incluso la mayor parte de las fuentes germánicas o escandinavas, sean las que sean, *no son* documentos históricos. Surgieron, según el caso, de modelos latinos o bíblicos, de la historiografía y la hagiografía clásica y medieval y, en consecuencia, debemos abordarlos con la debida cautela. Cualquiera que intentara reconstruir la religión de los antiguos germanos a partir de los textos poéticos de la *Edda* y de los comentarios sobre ella realizados por el islandés Snorri Sturluson a comienzos del siglo xiii en su llamada *Edda en prosa*, estaría casi con toda seguridad dejando de lado la realidad del asunto. Pues estos textos tratan de cuestiones que, de ordinario, se separan de la religión pagana y de lo sagrado. Desde hace mucho tiempo se hace caso omiso de las reservas que acabamos de plantear, para tomar al pie de la letra una determinada afirmación o una determinada práctica. Veamos dos ejemplos ya clásicos. Influidos por la imaginería wagneria-

na, estamos persuadidos de que las valkirias son divinidades feroces, aladas y fatídicas. Ciertamente, no es imposible encontrar pruebas textuales de estas afirmaciones, pero un estudio atento del tema y su evolución lleva a conclusiones muy diferentes en las que únicamente el motivo fatídico aparece con claridad. O bien, refiriéndonos brevemente a las runas, hay toda una escuela que está convencida de que fueron signos mágicos utilizados con fines tenebrosos. Los buenos especialistas saben, con pruebas que los apoyan, que no se trata de nada semejante, sino que fue una escritura como cualquier otra que podía servir *también* para utilizaciones mágicas. De lo que actualmente estamos seguros es de que todos esos textos son, en primer lugar, testimonios de la cultura y las lecturas de sus autores. No se trata, ciertamente, de una realidad auténticamente pagana, puesto que estos textos fueron redactados, con rarísimas excepciones, por autores cristianos al menos dos siglos después de la conversión de aquellos países al cristianismo, conversión que tuvo lugar en torno al año mil.

Esto no significa, sin embargo, que estos documentos no presenten ningún interés para nuestro estudio. Después de todo, son los germanos sus autores, y la diferencia con los eslavos, que no nos han dejado nada propiamente suyo, salta a la vista. Pero es necesario realizar un paciente y delicado trabajo de arqueología mental para tratar de encontrar un fondo autóctono tras los testimonios que se nos ofrecen. Cristianizadas o no, estas fuentes muestran en efecto una mentalidad que, como sabemos, no evolucionó sino muy lentamente, especialmente en los planos ético y religioso.

Tomemos un ejemplo. En pleno siglo xm un obispo islandés muy marcado por la espiritualidad franciscana, y poco ha faltado para que fuera canonizado, Guómundr Arason, llamado Guómundr el bueno, personaje turbulento donde los haya, fue sorprendido por sus enemigos y vergonzosamente maltratado. La fortuna quiso que saliera indemne de la aventura. ¿Perdonaría evangélicamente este santo varón a sus enemigos y rogaría por la redención y la salvación de sus almas? En absoluto. Pidió a Dios venganza, «puesto que yo, miserable de mí, no puedo hacerlo». No hay duda de que el hombre que nos refiere el asunto, hombre de iglesia a su vez, pues creemos —en esta ocasión sí— conocerle, nos haya entregado, sin darse cuenta de ello, una reacción que era tanto la suya como la de su héroe, desvelando así una mentalidad que ni la profesión del perdón de las ofensas ni la fe en el Dios de amor pudieron erradicar. Cuando Rimberto, biógrafo de san Anscario, evangelizador de Suecia y Dinamarca, nos refiere que el mensaje que el santo quiso transmitir no

podría ser oído en Birka (no lejos de la actual Estocolmo, que entonces no existía) hasta que los notables hubieran deliberado en común sobre ello, consigna un hecho que no entiende, pero que nosotros comprendemos: a saber, que en esas materias las decisiones individuales no tienen sentido; sólo por consenso común, y legalmente, puede tratarse de asuntos religiosos. Actitud que es, ciertamente, muy antigua y depende, una vez más, de una forma de concebir la vida que, como tendremos ocasión de ver, está ligada a lo sagrado. O bien, si san Óláfr Haraldsson murió con ocasión de la batalla de Stiklarstaóir (cerca de Trondheim) en el año 1030, no fue su ardor de proselitismo lo que pagó con su vida, sino más bien el haber pretendido acabar — tal vez según el magisterio de la Iglesia, aunque no estoy muy seguro de que fuera entendido así por sus adversarios— con unas estructuras políticas inmemoriales, basadas inicialmente en el paganismo y, por tanto, sagradas, de su país.

Existió ciertamente un paganismo germánico, aunque tengamos la obligación de pasar implacablemente por el cedazo casi todos los testimonios, sean de la naturaleza que sean, a que nos vemos obligados a recurrir. Pero insisto en que debemos renunciar a servirnos, para llegar a su conocimiento, de estructuras superficiales. Sólo descendiendo a los más recónditos detalles de los textos, descartando sin miramientos todo lo aparente y demasiado visible, podemos aspirar a percibir esa noción tan profunda, y, por naturaleza, indecible, que es lo sagrado.

La noción de *helgi*

Partiremos del concepto de *helgi,* frecuente en nuestras fuentes, especialmente en el contexto jurídico. Su sentido es el de santidad, sacralidad y, también, inviolabilidad. El término es muy antiguo e incluso fue personificado en épocas remotas: Helgi, con mayúscula, es sin duda uno de los héroes más venerables que haya conocido la Germania, Será más tarde vinculado, mediante un sesgo genealógico muy poco convincente (advirtamos este punto), con quien será, sin duda más recientemente, el prototipo del héroe, Sífrit-Sigurór-Siegfried, el que matara al dragón Fáfnir. Pero su antigüedad está asegurada, aunque no sea más que por los topónimos que de su nombre derivan (Helgeland, Helgó, Heligoland, etc.).

El sustantivo común *helgi* es particularmente interesante en su forma negativa *úhelgi (ú* es un prefijo negativo): este último vocablo designa la pérdida, en un hombre, de su carácter de inviolabili-

dad sagrada (rasgo que ilustraremos más adelante), es decir, su desacralización. Puesto que ha cometido un acto que le prohíbe invocar la protección de la ley sagrada, es *ipso fado* separado de la comunidad de los hombres sujetos a la ley, ha perdido su *mannshelgi* (*helgi* del hombre), no puede ya beneficiarse ni de la *helgi* del templo (*bofshelgi*, aunque deberemos ver en qué sentido se entiende este *hof)* ni de la del *ping* (*pingbelgi*), que es la asamblea estacional de todos los hombres libres y en el seno de la cual se tomaban todas las decisiones importantes para la comunidad y se juzgaban todas las causas pendientes. El individuo en cuestión *vunnit til úhelga sér:* ha actuado de tal forma que se coloca en estado de *úhelgi.* Habría existido también una *fiskhelgi*, es decir, una porción de costa asignada por ley a una persona dada, a la que pertenecían por tanto, por derecho sagrado, los peces *(fisk,* pensamos que sobre todo, en este caso, las ballenas) que allí varaban: la propiedad de estos «despojos» era sagrada, puesto que estaba fijada por la ley, y atentar contra ella mediante el robo o por la fuerza era un sacrilegio.

¿*En* qué se fundamentaba esta *helgi* que hacía que un hombre, un lugar, un edificio, etc., fueran considerados sagrados?

La etimología nos ayudará. *Helgi* está en relación con el sustantivo *heilf* a veces neutro, a veces femenino — ambivalencia que no es indiferente— ; *heill* es la suerte o, más exactamente, la buena suerte, el destino favorable, los buenos auspicios. El adjetivo *heilagr*, derivado de él, antes de significar «santo» (sueco *belig,* alemán *heilig,* inglés *holy)* tuvo las connotaciones de «coronado por la fortuna» y, más profundamente, de «inviolable» o «sagrado». Estamos por tanto en el tema **hailagaz* (gótico *hailags*, inglés antiguo *halig*) que tiene, en sí, algo de pasivo, de adquirido de manera innata, de «dado» por las Potencias. Y nos introducimos así, directamente, en la temática del Destino que orientará todo nuestro estudio.

Un panteón de innumerables dioses

Haremos primero una serie de constataciones. Ciertamente, existe un panteón germánico bien organizado y diversificado, al menos si nos atenemos a las indicaciones de dos grandes mitógrafos de comienzos del siglo xm, a los que es obligado referirnos, Snorri Sturluson y Saxo Grammaticus. Tal panteón está poblado de dioses que aunque podrían, en rigor, satisfacer el trifuncionalismo de Dumézil, sólo lo harían de manera muy imperfecta y más por caracteres episódicos de sus personajes que por lo que representan en su integridad.

No es mi propósito, de momento, tratar este tema, pero es cierto que el chamán-mago-omnisciente Furor-Oóinn-Wotan-Woden preside más bien la primera función, aunque sea también padre de la victoria (Sigfóór) y fundador de linajes, puesto que será habitual hacer remontar hasta él todas las grandes familias de dioses e incluso de grandes hombres, a menudo mediante lo que podríamos llamar asombrosas acrobacias onomásticas, como en el prólogo a la *Edda de Snorri.* El dios de los machos cabríos, con el carro y el martillo, Trueno-Eórr-Eundaras-Donnar-Donner-Thunder, regía más bien la segunda función, aunque fuera también un buen mago que resucitaba a sus machos después de haberlos sacrificado para comérselos, pues «consagraba», *vígja,* las inscripciones rúnicas de con-. tenido religioso y, en tanto que dios del trueno, hacía caer la lluvia fertilizante después de la tormenta; su «martillo» Mjólnir, por más que parezca tener una gran semejanza con el *vazra* o *vajra* de Indra, es un símbolo de fecundidad y hasta hace muy poco tiempo se acostumbraba en Suecia a esconder secretamente un martillo en el lecho de los jóvenes esposos en su noche de bodas (*hammarsang*); sobre la tercera función reina el dios del placer, del amor y la prosperidad, Señor (¿o Simiente?)-Freyr-Fró, o su paredro Freyja (si no es su parónimo Frigg-Fria-Fri, concedida como esposa a Oóinn), tal vez remontándose ambos a la extraña «pareja» Njorór-Nerthus (por consiguiente, ora hombre, ora mujer: es como mujer como Tácito nos habla de ella) y Skaói (que es mujer, pero lleva un nombre masculino, y que debe ser sumamente antiguo/a porque es «ella» quien, con toda probabilidad, ha dado su nombre a Escandivania *(*skapinauja,* «la isla, o la buena suerte, de Skaói»); pero ¿por qué al héroe guerrero Sigurór se le llama, en uno de nuestros poemas heroicos, «amigo de Freyr», *Freys vinr*?, ¿por qué la palabra *freyr* significa Señor, y por qué este dios, con su maravilloso verraco, es tan familiar a la magia?

¿Y qué hacer con la imponente cohorte de dioses y diosas situados más acá o más allá, o al lado, de esta tríada, muchos de cuyos componentes siguen siendo completamente enigmáticos? Es el caso, por ejemplo, de Baldr el bueno, al que la *Edda* nos presentan como expresión misma de la inocencia pacífica, pero al que Saxo y los escaldas toman por un guerrero terrible; o Heimdallr, que debe tener algo de absolutamente fundamental, puesto que su nombre significa «pilar del mundo» y que pudo asimilarse, con cierta facilidad, al gran Árbol del Mundo, Yggdrasill, o incluso a la Gran Serpiente de MidgarÓr, que mantiene al mundo en su lugar, o Ullr, Vióarr, etc., sin hablar de Loki —si es que se trata de un dios— y especial-

mente de Tyr, cuyo nombre significa simplemente «dios». ¿Qué es este panteón desordenado en el que ningún miembro tiene atribuciones exclusivas? No puede responderse invocando especializaciones locales, pues Oóinn es más bien danés, Freyr sueco y Lórr decididamente noruego. La toponimia induciría a creerlo, pero sabemos con qué cautela hemos de tomar esos datos.

En efecto, para el observador atento y libre de teorías preconcebidas, en este mundo divino reina la anarquía, si bien se percibe una rúbrica cristiana detrás de denominaciones recientes como Allfoór (Padre universal), atribuida a Oóinn, o en ese enigmático Áss inn allmáttki (el As todopoderoso) del que hablaremos más adelante.

Tampoco la distinción, bastante general, entre dos «familias» divinas, la de los Ases (*Aesir*, singular *áss)* y la de los Vanes (*Vanir*), resuelve el problema. Los Vanes están decididamente del lado de la fertilidad-fecundidad, cubriendo los Ases las dos primeras funciones, pero se cruzan demasiadas interferencias para que podamos llegar a alguna certeza. También en este caso la etimología podría servirnos de ayuda, pero sus conclusiones no son decisivas: *áss* puede proceder del tema *asu-* (que se encuentra en los *asura* védicos), y evocar, por consiguiente, la «fuerza de la vida»; *vane* podría reflejar un tema indoeuropeo, **uen-*, que se encuentra en Venus, con sus correspondientes connotaciones. No obstante, estas etimologías no son definitivas: *áss* puede perfectamente remontarse a **ansuR*, viga de madera esculpida y, por tanto, un ídolo: Jordanes (*Getica*, 551) hace mención de un dios Anses.

Se hablará de manifestaciones sucesivas (Oóinn habría conocido un buen número), de hipóstasis (y así se elimina la pléyade de diosas que Snorri Sturluson sitúa alrededor de Freyja), de desplazamientos funcionales, recuperaciones y sustituciones. Sin embargo, esto no invalida el empeño de pretender ver claro en esta multitud de deidades que va de la personificación pura y simple de un elemento (Jóró, la tierra, Sol, el sol, Aegir, filológicamente idéntico al griego Okeanos) o de un fenómeno natural (Lórr, trueno; Loptr —otro nombre de Loki—, aire; Dagr, día; Nótt, noche), a la más alta sofisticación (Heimdal[l]r: pilar del mundo, Jórmungandr, la vara mágica gigante). Incluso en el caso de que este politeísmo desenfrenado recubriera una unidad profunda que se hubiera ido «atomizando» en el curso de los siglos y de las indiscutibles y prolongadas migraciones de las poblaciones germánicas, parece cuando menos imprudente buscar entre todos estos datos un principio rector procedente de lo Sagrado.

El substrato autóctono

Se imponen aquí dos observaciones. La primera es que este derroche de nombres propios y la multitud de mitos con ellos relacionados pueden ser muy bien de creación relativamente reciente, siempre, por supuesto, desde la escala temporal a que nos estamos refiriendo. Sin embargo, el dato no es seguro: en los petroglifos de la edad del bronce (de 1.500 a 400 años antes de Jesucristo: probablemente la época en que tuvo lugar el segundo momento importante de la influencia indoeuropea) repartidos en toda el área de expansión germánica, pero especialmente en el sur de Escandinavia, vemos ya un gigante con lanza (atributo convencional de Oóinn), un personaje con un verraco o una cerda (que concuerda con Freyr) y otro subido en un carro (Lórr), o un tañedor de lúór (el *lur* moderno, una especie de trompa), como Heimdallr, así como las figuras de los Dióscuros (por tanto, y eventualmente, Freyr-Freyja). Se plantea, pues, el problema, bien del substrato autóctono que habría sido recubierto por los indoeuropeos, lo que, a la vez, conferiría una venerable antigüedad a los dioses que conocemos, bien de la verdadera antigüedad de estos mismos dioses. Pero la discusión es demasiado conjetural como para adentrarse más en ella.

Importancia de lo colectivo

Aparte de la impresionante nomenclatura que acabamos de esbozar, es preciso observar que los dioses y las criaturas sobrenaturales son a menudo invocadas en nuestras fuentes de modo colectivo, en plural. Y aquí la riqueza de las denominaciones aumenta la confusión. Nos encontramos con: *gud* o *god* (el primer caso podría ser un masculino, pero también, en los dos casos, un neutro plural), *rógn* o *regin* (ambos neutros plurales), con la idea de las potencias supremas, *hópt o bónd* (literalmente: ligaduras, lo que remite a la idea mágica de los «dioses ligadores»), *vaettir* (idea de seres sobrenaturales en general), *álfar* (divinidades obscuras que parecen haber gobernado las facultades intelectuales y que no debemos confundir con su forma folklórica degenerada moderna, los elfos), *nornir* (diosas de los destinos individuales), *valkyrjur* (las valkirias, las mensajeras de Oóinn, en la versión más reciente de la historia mítica, encargadas, siguiendo sus indicaciones, de escoger —*kyrja* deriva del verbo *kjósa*, «escoger»— a los hombres que caerán en el campo de batalla, colectivo *valr*, de los que el dios tiene necesidad para convertirlos

en *einherjar,* los que poblarán su Valhóll-Walhalla en espera del día del gran combate apocalíptico, el Ragnarók, la Consumación-del-Destino-de-las-Potencias), etc.; y, para terminar, *dtsir,* las más antiguas de todas, probablemente, puesto que llevan el mismo nombre que las *dbísanas* védicas: se trata de divinidades femeninas, presentadas siempre como colectivo, que presiden el destino de cada ser humano desde su nacimiento.

Ritos de nacimiento

No resulta difícil reconstruir los ritos que presidían el nacimiento: son de un simbolismo muy simple pero sumamente sugerentes. La parturienta daba a luz de rodillas, de manera que el recién nacido era recibido por la tierra, la Madre Tierra que, como adivinamos por muchos otros ejemplos de aquí y allá, ha debido jugar un papel importante, en los orígenes, en esta religión (hemos señalado, de paso, que existe una diosa Joró, cuyo nombre significa tierra). Después, el recién nacido era rociado con agua, lustración que retomará el cristianismo para hacer de ella su bautismo: a este rito se le llamaba *ausa barn vatni,* rociar al niño con agua; y, sin duda, era levantado hacia la luz, hacia la diosa-sol, Sól, igualmente personificada y de la que ya he tenido ocasión, al hablar de los eslavos (y el razonamiento, en este caso, parte de las mismas premisas), de decir que «ella» es siempre benévola, tutelar, y amada en estas latitudes. Después de lo cual, es decir, después de esta consagración, de alguna manera a los grandes elementos de la naturaleza, el niño era reconocido, o no, por el padre. O no, pues se admitía perfectamente que el padre, por cualquier razón, rechazara a ese niño, que era entonces «expuesto» fuera, a la intemperie y a los animales salvajes: esto se llamaba *útburór.* Pero si el padre lo reconocía, lo hacía dándole un nombre, nombre que en un principio, e incluso en la época cristiana, no era dejado al azar. Keil ha demostrado que esta elección estaba regida por reglas estrictas, debiendo el nombre reproducir total o parcialmente el del padre y el de la madre, o bien aliterar la parte inicial con la correspondiente al padre (hay así series como Siggeirr-Sigmundr-Sigurór), o también, como prueba la crónica de la vida islandesa de los siglos xn y xm llamada *Sturlunga Saga,* podía retomarse un nombre célebre en el clan por uno u otro motivo. De este modo, el recién nacido era integrado oficialmente en la familia. Hablaremos luego de la importancia que es preciso conceder a este hecho.

Y, para concluir, todo este ritual se colocaba de manera manifiesta bajo la égida de las Disas. Profetisas reputadas (*spádísir*), velaban por la fertilidad-fecundidad (Freyja es llamada Vanadís, Disa de los Vanes, o Jódís, Disa-semental, animal sagrado entre los germanos, como en todos los pueblos indoeuropeos, a la vez animal solar y emblema de la fecundidad, como atestigua un curioso texto conservado en una recopilación islandesa del siglo xiv, el *Flateyjarbók*, titulado *Vólsa páttr*, el Dicho de Vólsi, otro nombre del caballo: en él, se ve a una familia pronunciando por turno una especie de encantamiento sobre un pene embalsamado de caballo), las Disas, decíamos, están claramente encargadas de velar por los destinos de los humanos, a los que protegen desde su nacimiento. En realidad, pienso que son la imagen más antigua de esta colectividad divina que conoció, con el paso del tiempo, otras muchas representaciones: la mayor parte de las anteriormente enumeradas, y la lista está lejos de ser exhaustiva, se superpone a menudo con ellas. Ahora bien, las Disas revelan sin ambigüedad ninguna una preocupación de orden fatídico. Figuran en uno de los más antiguos textos germánicos (sajón) que poseemos (y esto habla de su antigüedad), y el gran sacrificio del solsticio de invierno destinado a la vez a hacer retornar las épocas de fertilidad y a conocer los destinos de los humanos se llamaba *dísablót*, sacrificio a las Disas.

Todo está sometido al Destino

Pues todo en esta religión, y ésta es la segunda observación, está sometido al destino, y los dioses no escapan a ello. Esto puede tener unas consecuencias a primera vista aberrantes. Oóinn, el dios vidente por excelencia —en virtud de un intercambio compensatorio, cuya recurrencia en el ámbito indoeuropeo ha sido demostrada por Dumézil, acepta perder un ojo (es un dios tuerto) que cede al gigante Mímir-Memoria para poseer la ciencia de las cosas secretas—, Oóinn, decíamos, que se supone conoce todos los destinos, no puede nada ni contra el suyo propio ni contra el de sus iguales. Le vemos, después de la muerte de su hijo Baldr, evocar mediante la magia a una vidente para conocer la suerte del dios en el más allá y saber, vanamente, por otra parte, lo que debería hacer para sacarle de la tenebrosa morada. Insisto sobre el hecho de que, a pesar de la lectura wagneriana de la palabra que, por otra parte, autoriza uno de los manuscritos, el Ragnarók que marcará el final de los tiempos y el derrumbe universal, comprendido el de los dioses, significa no

crepúsculo (*rokkr)* de las Potencias, sino fin, consumación (*rók*) del destino de las Potencias. Lo que significa que, entonces, el Destino, solo, reinará como ha gobernado con su ley todo el curso de la Historia, mítica y real.

Por este motivo no es necesario interrogarse demasiado acerca de la identidad de ese As todopoderoso (*áss inn allmáttki)* que evocan varias de nuestras fuentes. La denominación debe aplicarse al Destino, verdadero *deus otiosus et omnipotens* de este universo, que tiene absolutamente todo en sus manos. Como es lo Sagrado en estado puro, es justo que no se le haya atribuido un nombre propio que lo individualizaría, lo reduciría, me atrevo a decir, al estatuto de un simple dios, aunque fuera poderoso y temible, y aunque, dada nuestra incapacidad para conocer su esencia, haya engendrado emanaciones, primero colectivas, después, sin duda de manera progresiva, antropomórficas, humanizadas, individualizadas: los dioses. Tomemos por ejemplo las Nornas *(nornir)* ya mencionadas: los textos hacen de ellas, muy a menudo, sinónimos de las Disas. Por esta razón se las invoca como colectivo. A continuación, casi con toda seguridad bajo influencias clásicas, Snorri las reducirá a tres, como las Parcas griegas. Y se sentirá obligado a darles nombres propios, sean inventados, sean tomados de antiguas divinidades y cuyo sentido ya se había perdido en su época. Uno de estos nombres, Urór, podría ser el pretérito de un verbo *verda*, devenir, y significar aquello que fue, lo pasado. Y, por tanto, existirá una diosa Urár, con el significado de «destino».

Se explicaría así, de manera bastante satisfactoria, la relativa incoherencia del panteón, de la que ya habíamos hablado, que Saxo se esfuerza por racionalizar en sus *Gesta Danorum*, o Snorri Sturluson en su *Ynglinga saga*. Más allá de los hombres, de los héroes, de las criaturas sobrenaturales y de los dioses, se encuentra esta imagen implacable, demasiado sagrada para ser nombrada directamente o para que resuene en la onomástica y la toponimia. Es ella la que rige la inteligencia, los músculos y la vida vegetativa. Se ríe de todo funcionalismo o estructuralismo, lo que explica las dudas y los errores de tantos hacedores de sistemas.

Riqueza del léxico: las figuras del Destino

A la misma idea puede llegarse a partir de otros indicios. Si algo hay sorprendente, es la extrema riqueza del léxico, normánico en este caso, para nombrar al Destino y sus manifestaciones. Se trata en

primer lugar de substantivos, cuyo número es asombroso. No enumeraré todos aquí; presentaré únicamente algunos según un modo de clasificación que, en sí mismo, podría servir de marco global a nuestro estudio.

Una primera serie se relaciona directamente con la temática abordada con las Disas. Destino, suerte, pueden nombrarse mediante los términos *forlóg* —leyes prescritas «antes» (*for-*)— u *orlóg*, leyes que existen desde los más lejanos orígenes (prefijo or-, ór-, que conserva el alemán *Ur-* de *Urgescbichte, Urvolk, Urheimat3* etc.), o incluso, de manera más explícita, *skóp*, de donde procede el verbo *skapa*, crear, formar (alemán *schaffen*, inglés *shapé)*. De manera más neutra, es *hlutr*, la misma palabra que el francés y el inglés *lot*, o el «lote» castellano.

Nos encontramos, pues, ante un depósito o conjunto (de leyes) que las Potencias han conferido a un hombre. Depósito que parece haber sido fijado desde siempre. Sobrecogedor es, a este respecto, el comentario que la profetisa que se expresa en la Vóluspá, joya de la *Edda poética*, hace de pasada sobre la condición del primer hombre y de la primera mujer, creados por los dioses a partir, se nos dice, de dos troncos de árbol traídos por el mar. Los dioses dotan a sus criaturas de aliento (*ónd*), de «pasión de vivir» (óár, de donde derivará el nombre de Oóinn), de calor (/i), de voz *(laeti)* y de buen color *(góór litr*), pues, precisa el texto, antes de esto, antes, por tanto, de llegar a ser seres humanos, yacentes e inertes como eran, aún no visitados, suscitados o elegidos por las Potencias, eran *orlóglaus/>*, sin destino. Volvemos a encontrar la misma idea en una acepción negativa en la palabra *feigó:* el hecho de estar abocado a una muerte próxima. Las personas dotadas de segunda visión, *ófreskir menn*, son capaces de percibir este rasgo, sea directamente, sea por medio de un acontecimiento simbólico, especialmente los sueños, que son mensajes transmitidos por el Destino, lo que, ciertamente, explica el papel fundamental que juegan en los textos éddicos, heroicos en particular, y en las sagas.

Una noción extremadamente común en nuestras fuentes, y cuya evolución semántica se ha seguido bastante bien, podría tener el mismo sentido. Se trata del *hugr*. Con frecuencia, un personaje se siente sacudido por un presentimiento, por una premonición, y esto se expresa de la siguiente forma: el *hugr* me dice que... *(svá segir hugr mér...)*. Estaríamos tentados de ver ahí una expresión germánica del *mana* polinesio, del *anima mundi* existente en todas las culturas y que se manifestaría mediante gestos reflejos como bostezos, picores inexplicables o estornudos. Como si nuestro mundo

estuviera envuelto o impregnado por ese espíritu al que habríamos accedido, sea voluntariamente, sea, más bien, por azar; en todo caso, por una intervención del *mana* (u *orenda*, o *manitu*), inexplicable desde nuestro punto de vista, pero coherente desde el suyo. También yo he defendido esta hipótesis, pero la he abandonado. Prefiero ver en el *hugr* una representación de esta voluntad del Destino que se manifiesta de improviso y en circunstancias privilegiadas.

La adivinación

Ésta es, sin duda, la razón de que la adivinación, la consulta a los augures, ocupe un lugar tan importante en lo que podemos conocer del culto entre los germanos. Esto sorprendía ya a Tácito: *auspicia sortesque ut qui máxime obervant* («los auspicios y las suertes no tienen observadores más atentos», *Germania* X, 1). El momento crucial de todo sacrificio, *blót*, era el de la pregunta planteada al Destino. Esto se llama *frétt*, como en la expresión *ganga til fréttar*, ir a la *frétt*. Los procedimientos podían variar, aunque, por seguir con Tácito, el que éste describe, y que consiste en arrojar dos varas de madera a la sangre sacrificial, o al agua, se haya mantenido en vigencia durante mucho tiempo. Ahora bien, estas varas se llaman *hlautteinar* (y de ahí *teinn* = vara), de *hlaut-*, que está en relación etimológica directa con *hlutr* (verbo *hljóta*: verse atribuida alguna cosa por el Destino, por ejemplo, *hón hlaut at sitja hjá Bjórgólfi*, la suerte ha querido que ella se sentara al lado de Bjórgólfi). Como se ve, no salimos de un orden de ideas bien delimitado.

En cualquier caso, todas nuestras fuentes, escritas o representadas, están inmersas, por así decir, en un gran flujo fatídico. Profetas y adivinos —son especialmente las mujeres quienes asumen esta función— aparecen con frecuencia en nuestros textos, en los que se presentan interesantes confusiones; así por ejemplo, una determinada saga, que nos presenta a un profeta de este tipo (*spámadr*), lo llama también *ármadr*, hombre que vela por la prosperidad, la fecundidad (ir, propiamente un año —alemán *Jahr*, inglés *year*— feliz por fértil). Del mismo modo, es extraordinariamente importante señalar la curiosa lectura que imponen todas nuestras fuentes: se tiene la impresión de que los personajes, desde el dios considerado soberano al último campesino islandés, pasando por el gran héroe Sigurór, han de ser instruidos por adelantado de su suerte, y lo son, en efecto, iba a decir, fatalmente. Por todos los medios posibles, palabra de los sabios, vaticinios de hechiceras enfurecidas o incluso

cantos de pájaros que se hacen repentinamente inteligibles al oído humano. Habrá que volver sobre este punto; de momento, sólo pretendía resaltar esta preeminencia absoluta del Destino.

El Destino, don de las Potencias

Otra serie de vocablos personalizarán aún más la idea que estamos considerando. Destino se dice también *gaefa*, *gipta*, del verbo *gefa*, dar. Nos acercamos con ellos a *skóp*, término que ya hemos encontrado anteriormente. Las Disas, las Potencias, han «dado» a un hombre un tipo particular de destino. Si sabe hacerlo fructificar, será *wngaefumadr*, un hombre en condiciones de manifestar su *gaefa*. Existe un delicioso y breve *fiáttr*, titulado *Auóunar páttr vestfirzka*, que nos cuenta cómo un hombre que tuvo la suerte —*gaefa*— de capturar un oso blanco tuvo también la excelente idea de ir a ofrecer el animal al rey de Noruega, lo que será el punto de partida de su fortuna, en el doble sentido del término. Pero si el hombre no supiera hacer valer el don recibido, será *ógaefumadr*, y éste es el caso de los héroes desafortunados (sin fortuna) de la *Saga de Njáll el quemado*.

La lengua conocía también el término *auóna*, del que forma parte la idea de destino «atribuido» al hombre. La palabra se sitúa a veces en contextos muy significativos. Así, leemos en la *Saga de los jefes del valle del lago: Porsteini var annarra forlaga auóit.* Dejo de lado, por el momento, el giro impersonal. La expresión se traduce como sigue: «fue atribuido *(auóit*, participio pasado del verbo *auóna)* a *Porsteinn* otro destino» (*forlóg*, que ya hemos visto; nótese la asociación *auóit-forlog)*. ¿Podemos esperar formulaciones más explícitas?

Es evidente que nos movemos aquí en el área semántica de *heill*, que ya hemos comentado. El hombre no está solo ni abandonado, su condición no tiene nada de absurda, las Potencias están interesadas (y acepto que se tome esta palabra en el sentido que le dan también nuestros financieros modernos) en él.

El alma germánica

Pero este tema, de riqueza excepcional, no está todavía concluido. Volvamos a la idea de *skóp*, *skapa*, «crear, dar forma», que no es gratuita, como ya dijimos. Una de las traducciones de nuestra palabra «alma» (que, en su forma actual, *sál*, es un préstamo del germá-

nico continental en época reciente y bajo influencias cristianas) es *hamr*, y otra, *fylgja*. Es preciso señalar que los dos términos designan también las membranas placentarias que se amoldan a la «forma» (sentido propio de la palabra *hamr)* del recién nacido o que acompañan (sentido propio del verbo *fylgja*, alemán *folgen*, inglés *follow)* su expulsión. Estas caracterizaciones realistas no me disgustan, puesto que, literalmente, envisceran la idea del alma, a la que conciben como directamente dependiente de la forma en que ha sido creado, traído al mundo, un ser humano. Ninguna de las dos palabras tiene exactamente el sentido de destino, pero están estrechamente relacionadas con él, hasta el punto de no poder hablarse, aquí, de extrapolación abusiva. Cada ser humano lleva en sí mismo su *hamr*, que, probablemente en virtud de ideas chamánicas bien atestiguadas en este universo y que no es mi propósito estudiar ahora, tiene la virtud de evadirse de su soporte corporal para actuar por su propia cuenta desafiando las leyes espaciotemporales, bien con la apariencia exacta de su poseedor (en Islandia, en pleno siglo xiii, el ya citado obispo Guómundr Arason tenía todavía ese poder), bien en formas animales, como el lobo, el carnero, el toro, etc. El individuo al que le ha sido conferida tal facultad, y que no debemos apresurarnos a identificar pura y simplemente con el hombre lobo de nuestros cuentos populares, aun cuando, ciertamente, la temática profunda pueda ser idéntica, es denominado *hamramr*, «poderoso por su *hamr», o eigi hamramr*, «que no tiene más que una sola forma». (Se encontrará un ejemplo perfecto en la *Saga del escalda Egill hijo de Grímr el calvo*, en la persona de Kveld-Úlfr, literalmente Lobo de la Noche, que poseía, en efecto, esta facultad, especialmente durante la noche.)

La noción de *fylgja* merece los mismos comentarios, menos realistas tal vez: es el doble, lo que los ingleses llaman *fetch*, quien «acompaña» (precede o sigue) al individuo. Se piensa inmediatamente en nuestro ángel guardián, que, muy lógicamente, se llamará *fylgjuengill* en noruego antiguo. Detalle interesante: quien ve su *hamr* o su *fylgja* es *feigr*, está abocado a una muerte próxima. Repito que ni *hamr* ni *fylgja* tienen el sentido de destino o suerte. En el orden de ideas en que nos situamos, me parece claro que *hamr* y *fylgja* son la expresión, en principio concreta, de la intervención de las Disas en la existencia de un ser humano. El furioso, el loco, el frenético, se llamará *hamstolinn*, aquel a quien se le ha arrebatado su *hamr*, así como la mala suerte, la pérdida de la buena fortuna, se designa mediante el término *heilleysi*, ausencia de *heilL* La coherencia de este conjunto de relaciones no deja lugar a dudas.

La *hamingja*

Pero es necesario avanzar más. *Hamr* conocía un derivado, *hamingja*, que, antes de designar, en islandés moderno, la «felicidad», se aplicaba a la buena suerte ligada a una familia o un clan concretos. Admitía un sinónimo exacto, *aettarfylgja* o *kynfylgja*, *fylgja* de una familia *(aett)* o de una parentela *(kyn)*. Es preciso invocar aquí un texto esclarecedor, la *Saga de Glúmr el asesino*. La familia de Glúmr, héroe de esta historia, es originaria de Noruega. Glúmr pertenece a la segunda generación de los descendientes islandeses del fundador del clan, Vigfúss. Una noche sueña que una mujer gigantesca, tan enorme que toca con cada uno de sus hombros los bordes del fiordo en cuyo extremo tiene instalada su residencia, viene a visitarle. Al despertar, interpreta correctamente el sueño: es su *hamingja* a la que ha visto de esa guisa; su aparición significa la muerte de Vigfúss, noticia que, efectivamente, le lleva el siguiente barco que atraca en la isla. Glúmr posee, por otra parte, dos objetos procedentes de su antepasado y que son los signos de esta *hamingja*, una lanza y una capa. Cuando, después de un juramento equívoco, habría por así decir rechazado su *hamingja*, su necesidad más perentoria será desembarazarse de estos dos «talismanes», para conocer después un trágico final. Ha faltado al culto que había que dedicar al destino ligado a su familia, que él ha desacralizado con su acción. Conservemos esto en la memoria. Por el momento, no tenemos sino que seguir estas intervenciones fatídicas de las Potencias.

Daré un ejemplo más de ello. El traductor francés de los antiguos textos germánicos se enfrenta a serias dificultades a causa de la extrema frecuencia de los giros impersonales que no tienen equivalentes en nuestra lengua. Hemos visto ya estos giros en la frase *Þorsteini var annarra forlaga audit*. Las modernas lenguas escandinavas conservan bastante bien la expresión más corriente de este impersonal difícilmente traducible, ese *det* tan frecuente que remite al *þat* de la antigua lengua normánica. No hablo de referencias meteorológicas comunes a todas nuestras lenguas (llueve, *þat rignir*), sino de sintagmas en los que cabría esperar la presencia de un sujeto personalizado, que sin embargo no aparece. Así, tenemos por ejemplo *batnadi Agli* («Egill se encuentra mejor»), pero el texto dice algo así como: «/esto/mejoró/la salud/para Egill» [en dativo, Agli]; *svall mjók med þeim biskupi ok Asgrímir*: «las relaciones entre el obispo y Asgrímir empeoraron notablemente» (literalmente: «/esto/aumentó/la cólera/entre el obispo y Ásgrímir», ambos en

dativo); *setti at honum hlátr*: «fue presa de un ataque de risa» (literalmente: «/esto/puso sobre él un ataque de risa»), etc. Se intuye perfectamente que la «potencia» que, sin duda, se oculta tras este sujeto implícito no puede ser otra que el Destino, tal vez, y de manera más precisa, en la acepción *hugr* que vimos anteriormente.

Pero hay todavía algo más importante: en la *Saga de Njáll el quemado*, grandiosa tragedia que concluye con el criminal incendio de la morada del héroe, donde están todos los actores principales, hombres, mujeres y niños, hay una frase extraña que exige un comentario. Uno de los hijos de Njáll, Skarphéóinn, personaje fuera de lo común y responsable en parte de la catástrofe por la actitud difícilmente explicable que creyó debía adoptar en uno de los momentos cruciales de la historia, resulta ser uno de los últimos supervivientes entre las ruinas humeantes de la casa. Hombre de una estatura y un temple poco comunes, despliega gigantescos esfuerzos para salir de aquel horno, pero su último forcejeo se ve anulado por una viga en llamas que se derrumba sobre él. Renuncia entonces a cualquier intento de salvación, y se deja morir diciendo: *sét er nú hversu vera vil*, literalmente: «se ve ahora cómo quiere ser», es decir, «se ve ahora lo que quiere...», ¿quién? No puede ser otro que el Destino, pues cualquier otra explicación resultaría insuficiente.

El *EIGINN MÁTTR OK MEGIN*

Estamos ahora en condiciones de abordar el estudio de una formulación que ha hecho correr mucha tinta y que se encuentra a menudo en nuestros textos. Se habla de un individuo que no hacía sacrificios a los dioses, que creía en su *eiginn máttr ok megin*, en su propio poder y capacidad de triunfo. Durante mucho tiempo se pensó que esta afirmación orgullosa equivalía a una profesión de escepticismo, incluso de irreligión. También fue ocasión para erigir, frente a la molicie o incluso la pasividad «meridionales», la pureza y dureza de estos pretendidos bárbaros del Norte que llegaban a prescindir de toda religión en su arrogante afirmación de sí mismos. Por otra parte, y como sabemos, no es cierto que este paganismo conociera verdaderos sacerdotes o templos, y la filología constata que no existían términos para palabras como «creer», «fe», ni siquiera para «religión» (que se decía *sidr*, que remite más bien a la idea de «práctica», «costumbre»).

Pero el investigador sueco Folke Stróm ha refutado con brillantez esta interpretación. El mismo verbo, *mega*, «poder», en el sentido de «tener capacidad de» (como el alemán *mógen* o el inglés *may*), está en el origen de los dos sustantivos en cuestión. Uno y otro designan aquello que un hombre puede hacer. El segundo añade una precisión interesante: aquello de lo que es específicamente capaz. En efecto, *megin* forma parte, con otros sustantivos y de forma que no deja lugar a dudas, de ciertas expresiones: existe por ejemplo *jaróar megin* (aquello de lo que es capaz la tierra, los poderes que ella puede conferir, y no olvidemos que Jóró es también una diosa que personifica la Tierra), o *vedrmegin*, que denota aquello de lo que el tiempo, los vientos, son capaces, e incluso *ássmegin*, un *megin* del dios (del as) que se aplica en particular a *Pórr*, que se ciñe, antes de realizar sus hazañas, un cinturón de fuerza, *megingjórd* (de ahí, *gjórd* = cinturón). Parece evidente que de este modo ha querido designarse el depósito, la institución, que las Potencias del Destino han conferido a un dios, a una fuerza natural (tenemos también un *sólarmegin*, *megin* del sol), o a un hombre. En realidad, no dejamos de dar vueltas en el interior del mismo círculo. El hombre se siente, se sabe depositario de una parte de suerte, de sagrado, puesto que procede de las Potencias supremas. Está literalmente encantado. Esto elimina, debemos decirlo, todas esas actitudes inadmisibles y modernistas de rebelión o desesperación, pero también de absurdo o nihilismo. Si lo sagrado se ha interesado de tal modo por el hombre, éste no podría existir sin sentido o estar de más. Y, por otra parte, los gestos exteriores de adoración y plegaria —dos actitudes desconocidas, que sepamos, entre los germanos— no son indispensables, lo que no significa que queden excluidas. Receptáculo de un destino sagrado, el hombre sabe que su vida será un re-conocimiento, y esto le basta. Puede contentarse con adorar lo sagrado que vive en él mediante la forma en que lleva su vida, lo que no deja de suponer un riesgo de caer en actitudes de orgullo o arrogancia que, efectivamente, no dejamos de encontrar en los textos.

El sentido del honor

Ahí encuentra su fundamento su altivo sentido del honor. «Honor» es un término que conoce cantidad de acepciones en estas lenguas. Viviendo por fuerza en comunidades restringidas, de ordinario en el seno de la familia o del clan, el germano tenía que contar con

el juicio de los otros. Honor puede decirse *virding* (de *viróa*, «estimar», «valorar»), que tiene un sinónimo exacto en *metnaór* (forma de juzgar, como *metord*: palabras que juzgan). El honor es «promovido», idea que preside la palabra *frami* (honor-promoción, de *fram,* delante), hace que se hable de uno (*fraegd,* de *fregna:* oír decir, por consiguiente, honor por lo que se oye decir). Resumiendo, cumplir aquello que conviene: *sómi* o *soemd,* donde aparece la noción de conveniencia. En el punto en el que estamos, es superfluo preguntarse por la identidad de los referentes. Cuando alguien se sabe habitado por las Potencias, hay actos, palabras, sentimientos, que están en consonancia con esta elección, y otros que la niegan. Esta es también la razón por la que la venganza es un derecho sagrado.

La venganza, derecho sagrado

Como acabo de decir, la venganza es un derecho, pero no un deber, como se dice con demasiada frecuencia a la ligera. No existe ningún texto que prescriba de forma expresa la venganza; pero tampoco se la condena, por poco fundamento que tenga. Quien atenta contra mi honor según la concepción que yo me hago de él, se burla de lo sagrado que vive en mí y tiende a desacralizarme. Esto requiere una «compensación» (*bót*), una reparación, que puede llevarse a cabo de formas diversas que no son obligatoriamente sangrientas o violentas, pero cuyo ejercicio está fundamentado. No se trata de que la venganza sea necesaria a cualquier precio, pues así lo exige la ley, sino más bien de que no puede ser que uno no se vengue.

La reputación es el valor fundamental, como se dice en las estrofas 76 y 77 de los Hávamál (Edda poética). Reputación, renombre, son prolongaciones de lo sagrado, manifestaciones de su existencia, hierofanías, hablando con propiedad. Esto puede expresarse de forma muy colorista: *oróstírr*, afamado por la palabra; orárómr, aprobación mediante la palabra. Su beneficiario goza de la más alta cualidad que hayan poseído los indoeuropeos, la gloria, *heidr, vegr,* en la acepción corneliana del término. Ciertamente, se trata de la realización de la idea más elevada que pueda tenerse de uno mismo, pero incluso más: es la demostración pública de que este don, hecho por las Potencias del Destino a un hombre, no ha sido vano, que se lo muestra sin ambages, que se le hace fructificar. Puede entonces hablarse de adoración, pero adoración vivida, expresada mediante los actos y las obras.

Conocer, aceptar, asumir el Destino

Progresamos así por el camino de la dialéctica destino-honor-venganza que tan pacientemente hemos seguido. Pero en la mente del lector se planteará quizás una objeción. Si todo está fijado de antemano *(for-lóg* e incluso *0r-lóg),* si el hombre sabe desde que llega al estadio de la consciencia lo que será toda su vida —y numerosos ejemplos lo muestran, como el de Sigurór Fáfnisbani, que tiene, desde esta perspectiva, algo de paradigmático— y, como sucede con frecuencia, ésta ha de ser trágica, ¿para qué sirve afrontar la prueba, correr hacia una perdición que se sabe ineluctable? Lo mismo daría permanecer inerte en un reflejo de cobardía, o poner fin a todo mediante el suicidio, o prorrumpir en amargos improperios, formas todas, al fin y al cabo, de rebelión.

Ahora bien, es aquí donde la cuestión se hace apasionante y, para nosotros, ejemplar, pues no se conocen reacciones de este tipo. Toda la grandeza de este universo mental, de esta reflexión activa, aplicada al Destino sagrado, se expresa en tres verbos que comentaremos a continuación: conocer, aceptar, asumir. El *víghugr,* el espíritu de combate (no teniendo por qué entenderse esta palabra en su sentido marcial), habita al germano. No conocerá tregua hasta que todos sepan de qué forma el destino sagrado lo ha querido tal cual es. Desde el momento en que llega a la edad adulta, afrontará inevitablemente una prueba, un obstáculo que le permitirá conocerse tal cual es, es decir, tal como ha sido querido. Esto se llama *skapraun,* la puesta a prueba de un temperamento, de un temple, y es, verdaderamente, la palabra clave de las sagas. Encontramos un ejemplo en la ya citada *Saga de Víga-Glúmr.* El texto cuenta que el joven Glúmr partió hacia Noruega —circunstancia que aparece de manera sistemática en la infancia de los héroes de las sagas— y que, cuando regresa a Islandia, a su propiedad, constata que sus enemigos, en su ausencia, han desplazado el vallado sagrado de su casa (*gardr*). No se trata únicamente de un claro expolio, es también una violación manifiesta de su honor. Irá, pues, inmediatamente a buscar venganza, y el texto precisa que, en el primer intento, «fue preso de un ataque de risa que lo convulsionó de tal modo que todo su rostro empalideció y las lágrimas, que parecían granizo por su gran tamaño, caían de sus ojos. Posteriormente, se vio presa de convulsiones similares en diversas ocasiones, cuando el espíritu del crimen (*víghugr*) estaba sobre él». No podría reflejarse de forma más expresiva la reacción frente a aquello que definiré como la llamada del Destino.

Verdaderamente, Glúmr disponía también del juicio de los sa-

bios, de las opiniones de los adivinos, profetas y videntes de todas clases que poblaban aquella sociedad, y también de la todopoderosa tradición de su familia, que no deja de trazarle una línea de conducta a imitación de sus grandes antepasados. Pero siempre es necesario que llegue el día en que esta especie de rito de iniciación o de paso tenga lugar. Y desde entonces, conoce la medida de su *eiginn máttr ok megin*, es decir, sabe la coloración que las Disas han decidido darle a su vida. Las Disas o, si se prefiere, las Nornas, que son de manera expresa las divinidades ligadas a los destinos individuales, puesto que una fuente nos dice que existen tantas Nornas como seres vivos. Una inscripción rúnica dice que son ellas las que deciden acerca del bien y del mal — y el autor, desconocido, añade: «¡a mí me han causado un gran dolor!» — . El muy cristiano autor de la *Saga de Sturla* (en la compilación de la *Sturlunga Saga)* no deja de poner de relieve este punto. Sturla no es de familia noble, pero no carece de inteligencia práctica (*vit)* y de ambición. Un buen día — aquí aparece el *skapraun* — el destino le ofrece la ocasión de desafiar abiertamente al jefe más noble del país, descendiente de reyes, el más poderoso. Sturla no vacila y sale vencedor. Se convierte así en *sóguligr*, merecedor de ser protagonista de una saga. Si lo comparamos con la glosa que anteriormente hacíamos de *oróstírr, ordrómr*, veremos que es el mismo movimiento. Es necesario conseguir que se hable de uno mismo. Que sea para mal o para bien (según nuestros criterios actuales) no importa.

Por consiguiente, será a través de sus acciones como el hombre manifestará que es digno de reputación. No deja de ser cierto que este mundo apenas se sentía atraído por la meditación o la contemplación: se definía por sus realizaciones. Por esta razón, una saga bien escrita apenas puede resumirse, a causa de su extraordinaria densidad. Debe darse una imagen precisa de su *eiginn máttr ok megin*, puesto que debe ser posible leer en ella, como en transparencia, los azares del destino, que pueden alcanzar dimensiones verdaderamente épicas. El autor de la *Saga de los hermanos jurados* quiere tal vez adoptar un punto de vista irónico cuando nos narra con una elocuencia complaciente una de las hazañas más célebres de su héroe, Lorgeirr, una de las grandes muestras de bravura de la literatura de las sagas. Lorgeirr y su hermano jurado, Pormódr, parten para recoger angélica en la ladera escarpada de una montaña. La recolección va bien y los dos personajes se separan por un momento uno de otro. Una distracción hace que Lorgeirr pierda pie súbitamente, aunque consigue agarrarse, *in extremis*, a una gran mata de angélica. El héroe se encuentra colgado sobre un profundo

precipicio, sin otro punto de sujeción que la planta de angélica. ¿Llamará a su amigo en su ayuda? Ciertamente no. Por una parte, quiere comprobar qué es lo que pretenden realmente las Potencias del Destino: ¿se desgajará la mata de angélica precipitándole en un abismo del que no saldrá con vida? Por otra parte, quiere comprobar —repetimos a propósito la misma formulación— de qué es capaz él mismo, Porgeirr. ¿Será capaz de resistir todo el tiempo que sea necesario? Y así permanece, suspendido de un brazo durante un largo período de tiempo que el autor refleja de manera detallada. Ciertamente el autor, aunque no haya inventado personalmente la escena de principio a fin, realiza un penetrante análisis sobre el significado profundo de la acción. Se manifiesta aquí el *skapraun* en toda su plenitud. De manera exagerada, claro está, pero nada es demasiado para iluminar y hacer ejemplar la visión de las cosas. Pormóár, por su parte, habiendo recogido una gran cantidad de angélica, acaba por inquietarse ante la ausencia de Porgeirr; intuyendo que éste se encuentra en grave peligro, le llama y se dispone a buscarle. «¿Has cogido suficiente angélica?», grita al azar. Y Porgeirr no puede hacer otra cosa que responder, desde el lugar y la postura en que se encuentra: «No tendré suficiente en cuanto se suelten las que tengo agarradas». Extraña respuesta —que inscribiremos en el registro forzosamente heroico propio del género— que despierta las sospechas de Pormóór, que comienza a buscarle, descubriendo finalmente a su amigo y sacándole de su dificultad. Pero, concluye el texto —y estoy convencido de que el autor deja de exagerar o ironizar para ofrecernos lo que es la verdadera esencia de esta mentalidad—, borgeirr no le queda en absoluto reconocido y, a partir de entonces, sus relaciones fueron mucho menos amistosas que antes. De hecho, Pormóór ha intervenido en este juego de la pasión y el destino, ha desvirtuado las perspectivas, ha impedido que el Destino manifestara claramente sus intenciones tanto en el plano objetivo (¿se desgajará la angélica?) como en el subjetivo (¿cuánto tiempo resistiré?).

Insisto: tenderíamos, según la moderna jerga existencialista, a decir que el hombre asume su responsabilidad. Pero no es verdaderamente así: en realidad, la responsabilidad ha sido asumida desde su nacimiento, quizás incluso antes, dado el énfasis que se pone en la importancia de la familia. Pero, una vez más, es a él, a él solo, a quien corresponde manifestar ese interés. No importa, a este propósito, que una de las sagas islandesas más conseguidas, debida quizá a un obispo de la última mitad del siglo XIII, la *Saga de Hrafnkell goói de Freyr,* sea una obra fabricada, sin fundamento histórico seguro, con fines moralizantes. Lo que cuenta, como dijimos al co-

menzar este ensayo, es el texto profundo que, una vez trabajado el palimpsesto, este obispo nos permite leer sin tener conciencia de ello. Hrafnkell ha hecho un juramento imprudente que un azar (pero esta palabra no existe en el antiguo germánico) desdichado le obliga a respetar cometiendo un asesinato — una vez más, una ilustración del *skapraun* — . Esto desencadenará una especie de coalición que provocará la decadencia del héroe. ¿Se convertirá en un *auviról*, un desecho (literalmente, alguien que no es digno de estima)? Por supuesto que no. La historia sigue paso a paso su lento y metódico ascenso, hasta el día en que reencontrará su puesto, momento en el que podrá hacer valer su *eiginn máttr ok megin*.

Evidentemente, cuando lo que está en juego es algo tan importante, no existen escrúpulos en la elección de los medios. La fórmula es peligrosa, lo reconozco, pero podemos comprender, si no admitir, que aquí el fin justifica los medios. Pues no se actúa en el plano de los simples comportamientos humanos, sino que nos situamos en el nivel de lo sagrado.

El culto, actualización de lo sagrado

He dejado de lado hasta aquí toda una serie de vocablos relativos al Destino. No he hablado más que de *beill,* con todos sus derivados, etimológicos o semánticos, y sus diversas variantes. Ahora bien, existe otro campo semántico que conviene abordar, puesto que concuerda con el ambiente agonístico que actualmente vivimos. Es la palabra *vé,* germánico común **uihaz,* gótico *weihs,* que encontramos en el alemán *Weih-* de *Weihnacht, Weihgabe,* etc., y en el antiguo islandés *vtgja,* «consagrar». Se trata de lo sagrado tal como se manifiesta mediante el culto, si nos situamos en el ámbito estrictamente religioso, y mediante los actos en el plano cotidiano. *Vé* designaba los lugares altos, los emplazamientos del culto al aire libre, bosques, fuentes, montes, puesto que la existencia de verdaderos templos no ha podido ser demostrada en absoluto. Lo encontramos, por ejemplo, en el nombre de la ciudad danesa de Odense (Oóinsvé, *vé* de Oóinn). La arqueología ha encontrado estos emplazamientos, caracterizados más por piedras colocadas según una orientación concreta (así en Jelling, siempre en Dinamarca) que por verdaderos edificios. Era allí donde tenían lugar los actos propiamente rituales, sacrificios de animales, por ejemplo, e incluso, en un estadio más antiguo, también sin duda de seres humanos (como los célebres «hombres de las turberas» que se han recuperado maravi-

liosamente intactos dos mil años después, en las arcillas azules de Jutlandia y que debieron ser ofrecidos a alguna divinidad de la fertilidad-fecundidad que nos es desconocida), prestaciones de juramentos (quedan huellas en un texto, muy legendario, como la *Saga de los vikingos de Jómsborg*), consulta a los augures, etc.

Estamos particularmente mal informados sobre este tema por ser éste el ámbito por excelencia en que los testimonios, tanto «extranjeros» como germánicos (que, recordémoslo, pertenecen siempre a la época cristiana y realizan, especialmente en el caso de las sagas islandesas, visibles esfuerzos de reconstrucción histórica que desvirtúan el valor de su relación), o bien no comprenden lo que describen o narran, o bien lo deforman conscientemente con fines interesados. Pero, después de todo, no debemos quejarnos de esta ausencia de informaciones seguras. En lugar de atacar estos testimonios o tratar de reconstruir a través de sus afirmaciones una eventual realidad, nos limitaremos a repetir que era a través de toda su vida como el germano consideraba que debía rendir culto a lo sagrado. ¿Podríamos incluso llegar a decir que él mismo se consideraba un templo viviente? De este modo se justificaría — me atrevería a decir— la reacción de un personaje histórico atestiguado por una saga llamada «de los contemporáneos». Dicho personaje es víctima de actos que atenían contra su dignidad y no puede reaccionar, falto de partidarios. Se le dice que busque algunos testigos de lo sucedido. Y él responde: ¿Qué necesidad tengo de más testigos que yo mismo?

Digamos, para concluir este punto, que lo Sagrado se conoce en el *heill* y se actualiza en el *vé*. O que se inscribe en un doble movimiento, descendente para *heill*, ascendente para *vé*, estando ocupado un extremo de la cadena por las Potencias del Destino y el otro por el hombre. La circulación, en cualquier caso, está asegurada y no se detiene jamás. Me pregunto si no habría que buscar ahí la causa profunda de la diferenciación entre las dos «familias» de dioses de que hemos hablado: los Ases, más activos, que presiden el *vé*, y los Vanes, más vegetativos, el *heill*. Pero sería poco riguroso, pues las coincidencias o superposiciones que ya hemos señalado de unos sobre otros demuestran que se trata de dos caras o acepciones de una misma realidad.

El rey sagrado

Podemos incluso llevar más lejos la reflexión. Se ha escrito mucho acerca del «rey sagrado», que era, al mismo tiempo, aquí como en

las otras culturas indoeuropeas, el gran sacerdote sacrificador y el mediador entre lo sobrenatural y lo real. Era elegido entre ciertas familias, probablemente en razón de la antigüedad y la buena reputación de las mismas: no parece que el título fuera hereditario y tampoco deben sobrevalorarse su situación social y sus poderes; los germanos han sido siempre una especie de conglomerado de pequeñas unidades, eventualmente confederadas — ésta es quizá la justificación del nombre de una población como Alemanni, que podría significar «todos los hombres»— y el «rey» podía ser derrocado si, por una u otra razón, no daba satisfacción a su pueblo, pues era entronizado expresamente *til árs ok frióar*, para un año fecundo y de paz. Por fecundo debemos entender un año en el que las plantas dan frutos, el ganado se reproduce, los seres humanos prosperan. La palabra remite a la noción de *heill,* tanto en la medida en que implica, pasivamente, lo que llamaríamos una bendición, como en la medida en que manifiesta un destino feliz; se sitúa, pues, en el receptáculo del flujo fatídico favorable que emana de las Potencias. Por el contrario, *fridr* supone una intervención activa de los hombres, una participación en el Destino. La idea se inscribe en la temática del *vé, vígja,* entendiéndose siempre la paz, en el nivel de los dioses lo mismo que en el de los seres humanos, como un equilibrio entre fuerzas antagónicas, no como un estado de gracia inmutable. Visto desde nuestra perspectiva, este mundo aparece como un formidable movimiento petrificado que estuviera amenazado a cada instante por la irrupción de un elemento dramático.

Volviendo al tema del rey sagrado que, por tanto, conjugaba en su fatídica persona *heill* y *vé,* es importante observar que, si fallaba a su vocación, si los malos años o las guerras desgraciadas marcaban su reinado, era simplemente sacrificado. Tentado estoy de decir: devuelto a las Potencias del Destino al que por su incapacidad no había podido, o sabido, servir. Este simbolismo tiene un gran alcance y no debería confundirse, como sucede en ocasiones a algunos comentadores, con el simbolismo cristiano. Se devolvía al Destino (se le enviaba a su destino) a quien no había sido capaz de asumir el papel de vector o de paso (el latín hablaría en este caso y con absoluta precisión de *pontifex)* que le había sido destinado mediante elección por parte de los hombres, por definición por parte de las Potencias. Esta elocuentísima conjunción basta para dar cuenta de la naturaleza hierática del personaje. Yo diría que, en este universo utilitario, pragmático, su sacrificio —por ahorcamiento, generalmente, lo que excluye cualquier efusión de sangre y las imágenes y simbolismo a ella vinculados— era una restitución más que

una oblación. Porque lo Sagrado es una epifanía del Destino, no de los dioses. Una vez más, la Historia, para los germanos, se escribe en futuro.

NO FALTAR A SU NATURALEZA

Pero también podemos seguir otro razonamiento. El rey ha sido sacrificado, llegado el momento, por haber faltado a su naturaleza, aquella de la que, en cualquier caso, había sido investido. Si la línea de pensamiento que sigo es aceptable, se percibirá ahora la importancia y el sentido preciso que debe darse aquí a la naturaleza. Se es lo que se es porque el Destino sagrado lo ha querido así. Es más, debemos ser como el Destino ha decidido. Faltarle equivale simplemente a un sacrilegio.

Propongo ahora otros dos ejemplos. El hombre es hombre, y la mujer, mujer. Quien quiera invertir los papeles sale *ipso facto* de su naturaleza. No tiene sentido preguntarse por qué esta sociedad era tan intransigente acerca de la ortodoxia sexual y reservaba sus peores condenas a la homosexualidad, en particular al homosexual que acepta jugar el papel pasivo (*argr* o *ragr*, el peor insulto que conocen estas lenguas). El estado de *ergi* —homosexualidad pasiva— significaba un rechazo de la propia naturaleza y, por consiguiente, entrañaba una desacralización. En menor grado, no era admisible que un hombre se vistiera de mujer, o a la inversa.

Otro ejemplo se refiere al proscrito, aquel al que la comunidad de los vivos arrojaba de su seno y rebajaba al rango de animal que cualquiera podía matar impunemente. Se convertía en «hombre de los bosques», *skógarmadr*, *orlóglauss*, sin destino, digamos que sin futuro; no era ya un hombre. Se comprende ahora por qué sus códigos de leyes no preveían la pena de muerte. ¿Para qué? Era mucho peor ser tratado de este modo. Pero al menos el *skógarmadr* se veía reducido a este estado después de un proceso, consultas, recursos a la ley. Ahora bien, existían también transgresiones tan graves que no se necesitaba de todo este aparato. Eran las *óbótamál*, las causas hasta tal punto escandalosas que no podían admitir compensación: el robo, por ejemplo, en aquellos medios en que las condiciones de la existencia eran en general precarias, ciertos casos de adulterio, los homicidios «vergonzosos» (*moró*, diferente de *vtg* u homicidio, por así decir, reconocido), es decir, cometidos sobre una víctima que no pudiera defenderse o se encontrara durmiendo. Sobra cualquier explicación: como en el caso del rey sacrificado,

había faltado a la ley inscrita por el Destino en la vida de todo hombre.

El derecho sagrado

Estas consideraciones me permiten ahora abordar la noción de ley, de derecho, a las que hemos aludido frecuentemente en las páginas precedentes. Puede resultar sorprendente que todas las literaturas germánicas hayan comenzado por textos jurídicos: Ley Sálica, Edictus Rothari, Lex Bainwariorum, Leges Liutprandi, Haflióaskrá, Jydske Lov, sin hablar del GulaJ^ings Lóg o del Grágás islandés. Por otra parte, la minuciosidad de sus códigos, su voluntad visible de encarar todas las eventualidades posibles y encontrar siempre una respuesta no pueden dejar de sorprendernos. Aquí no se juzga a partir de principios abstractos, al modo latino. Los códigos de leyes harían pensar más bien en el análisis concreto de una situación concreta tan caro a Lenin. La regla que prevalece entre ellos es siempre: a tal ofensa, tal sanción (tal compensación). Esto no equivale a decir, sin embargo, que la apreciación de todos los aspectos del comportamiento humano no estuviera presidida por un pensamiento jurídico. Los textos tan elaborados y con frecuencia extensísimos que son las sagas no son a menudo sino los momentos de un interminable proceso, planteado, instruido, juzgado, retomado, reabierto indefinidamente. Es justo preguntarse, pues, por esta pasión procesal, por este «espíritu de pleito».

La razón es que también el derecho era sagrado. Por una parte, porque había sido instituido por los dioses, como veremos a continuación, por otra, porque los mismos dioses, al hacerlo, no habían hecho sino codificar la voluntad del Destino.

Sigo enfrentando aquí las dos facetas, las dos emanaciones del Destino sagrado, la pasiva y la activa, el aspecto *heill* y el lado *vé*. La parte que es dada y la parte que es preciso encarnar mediante los actos; una es expresión de la otra. Quiero así poner de manifiesto este aspecto espontáneamente adversativo del pensamiento germánico. Pero la oposición va más lejos. Dicha y desdicha también proceden de lo alto. Si todos nuestros documentos parecen ilustrar el tema que se repite en *Le Mystère de la Passion* de Jehan Michel: «Es preciso cumplir las Escrituras», no se sigue de ello que este deber sea siempre agradable. Dura es la sentencia de las Nornas, dice el poema. Y se recuerda que también los dioses están sometidos al Destino, aunque lo conozcan mejor que los mortales.

El orden, valor primero

Ahora bien, un pensamiento preside toda la cosmogonía, toda la teogonia germánicas: el orden es el valor absoluto; el caos, el único mal inexpiable, y las Potencias del Destino, que se supone dispensan uno y otro, puesto que, en definitiva, están ambos en la naturaleza de las cosas, han velado por mantener el equilibrio, otra idea ciertamente fundamental que ya hemos abordado desde otros puntos de vista. Dichas Potencias son responsables de este equilibrio del que los dioses son garantes y del que los hombres deben ser ejecutores. Esto se nos cuenta en uno de los mitos más bellos, sin duda el más antiguo, el más significativo con certeza, de cuantos conocemos: el de Tyr y el lobo Fenrir.

Se cuenta que, en los orígenes, las fuerzas del desorden engendraron un lobo que, desde muy joven, demostró poseer una fuerza poco común y amenazaba con engullir el universo entero. Los Ases se pusieron de acuerdo para vencerlo y, fingiendo un juego, encadenaron al monstruo. Fabricaron a este efecto, sucesivamente, dos enormes cadenas que Fenrir no tardó en romper en pedazos sin el menor esfuerzo. Comprendiendo que el asunto era de una gravedad extrema, los dioses encargaron entonces a los enanos la fabricación de un lazo mágico que tenía la apariencia de una inofensiva cinta de seda. El lobo, sospechando del asunto, se negó en un principio a dejarse atar. Pero comprendiendo que iba en ello su reputación —y ya sabemos lo que esto significaba— acabó por consentir a la demanda de los dioses, a condición de que en prenda *(at vedi)* uno de los Ases aceptara introducir el brazo en su boca, a fin de garantizar la rectitud de la operación. Es Tyr («dios», por tanto) quien consiente a ello y gracias a él el monstruo quedó —y lo seguirá estando hasta el Ragnarök— encadenado, pero Tyr perdió su brazo derecho y éste es el motivo de que sea manco. No me extenderé aquí sobre la circunstancia de que este dios del derecho (se le llama Mars Pincsus, Marte del *ping*, en una inscripción que los frisones grabaron en el muro de Adriano en Gran Bretaña, siendo el *ping*, recordémoslo, la asamblea que presidía la codificación y la aplicación del derecho), haya actuado mediante engaño, puesto que conocía perfectamente la naturaleza mágica del lazo. Señalaré únicamente que el orden del mundo, su buena marcha, su supervivencia, fueron asegurados mediante un pacto. Por lo demás, muchas de nuestras mitologías conocen un dios-pacto, un dios-contrato, como Mitra. Así, el derecho es sagrado no sólo porque es «el» dios quien lo encarna, siendo su mutilación, como ha demostrado G. Dumézil,

el signo de su función, sino también porque en virtud de su sacrificio este equilibrio entre las dos caras del Destino queda asegurado.

La conclusión se impone por sí misma. La buena marcha de la sociedad descansa en un pacto sagrado, así lo han querido las Potencias del Destino. El juego de acuerdos, compensaciones, juramentos, testimonios, reposa sobre esta idea fundamental. Quien viola el derecho atenta contra la virtud misma de Aquel sobre el que reposa y es, por tanto, sacrilego. De este modo, es de importancia absoluta, bajo pena de desacralización, respetar esta ley primera: no resultará sorprendente, en consecuencia, el extraordinario formalismo de que hay que hacer gala en caso de un proceso. La *Saga de Njáll el quemado* nos ofrece un ejemplo perfecto. La dialéctica es simple: yo llevo en mí el derecho sagrado, las circunstancias me llaman a manifestar este legado, es decir, a repetir en alguno de sus aspectos ese pacto querido por las Potencias para la conservación de la vida. Si yo no soy capaz de «decir el derecho» en los términos fijados por una tradición que no es sino la transcripción de la ley original, manifiesto públicamente que estoy equivocado. No tiene nada de sorprendente que lo más importante no sea, en última instancia y según nuestro modo de ver, el tener razón, sino el proferir las palabras justas en su formulación exacta y en el momento preciso del proceso. Cualquier vicio de forma es una falta a lo sagrado que lleva en sí mismo cualquiera que pretenda, literalmente, justificar su conducta en una circunstancia dada. El razonamiento es totalmente lógico y comprensible. El hombre debe vivir en sociedad y no existe sociedad sin pacto que asegure su buena marcha: la comunidad de los hombres no hace, en este punto, más que prolongar la de los dioses; una y otra no subsisten si no es respetando el contrato establecido por las Potencias entre las fuerzas antagónicas. Esto es lo que dicen los textos de leyes y sagas: *meó lógum skal land byggja en meó ólógum eyda,* «es por las leyes como se edificará un país, es por la ilegalidad (por las no-leyes, dice el texto) por lo que perecerá». A cada individuo le corresponde el deber de hacer vivir esta chispa de lo sagrado sin la que no habría vida posible. El ejercicio del derecho, del buen derecho, se reduce a un acto de culto.

Es éste el motivo de que el *ping* fuera considerado sagrado (hemos visto que tenía su *pinghelgi* propio), o se situara en las proximidades de un lugar cultual. Y es también la razón de que el *godi,* personaje complejo al que ya nos hemos referido de pasada, no sea exactamente un «sacerdote» según la idea que tenemos del mismo, sino también, e incluso más, un jurista. El hecho se hará más evidente después de la cristianización, cuando los poderes de goá/, o

goóord, se apliquen cada vez más a realidades jurídicas y materiales. Pero antes que nada, y sin duda alguna, aunque el *goói* sea el sacerdote sacrificador, es, principalmente, el guardián de la ley. Puesto que nada permite afirmar que los germanos hayan dispuesto de verdaderos templos, dudo si el *goói* sería considerado en primer lugar como el ejecutante de los grandes ritos estacionales —función que parece haber correspondido al «rey» o jefe de familia— o como responsable del ejercicio de la ley, suponiendo, si es que la línea seguida hasta aquí es coherente, que ambas funciones no fuesen la misma. Pero no hay nada de incongruente en ver en él, bajo el signo de lo sagrado, el vínculo entre los seres humanos y las Potencias en aquello que los somete a la común ley del Destino.

Pero podemos ir aún más allá. Las sagas y los textos afines testimonian con gran frecuencia modos de hacer que no coinciden necesariamente con nuestras categorías morales. Si un hombre está persuadido de estar en su derecho y, debido a la mala fe de sus adversarios, ha agotado vanamente todos los recursos jurídicos y legales previstos, no es extraño que recurra al uso de la fuerza. Esto puede incluso desembocar en prácticas vergonzosas a nuestros ojos, como el explotar cínicamente la ventaja del número si es que está a su favor, o recurrir a acciones, como la traición o la emboscada, que no podríamos dejar de condenar como expresión de la ley del más fuerte. Pero sería un error, según el criterio ya planteado cuando hablábamos del honor y la venganza, pensar que toda afrenta al derecho que yo llevo en mí es algo impío. El otro, el adversario que se deja engañar así prueba *ipso facto* que estaba equivocado, que no obraba con razón: ha carecido de inteligencia práctica para la situación (los islandeses la llaman *vit*, palabra que se inscribe en el área semántica de «espíritu», del verbo *veta*, saber), se ha dejado sorprender y, por tanto, no estaba exactamente en la dimensión correcta. Pues el derecho se dirige directamente —jugando con la etimología— a lo sagrado.

La familia, marco natural del ejercicio de lo sagrado

Hasta ahora los ejemplos propuestos se centraban más bien en el individuo. Llega ahora el momento de situar el marco exacto de todos esos gestos significantes, de todas esas nociones que hemos estudiado pacientemente, en suma, de ese comportamiento generalizado.

Este marco es, como hemos sugerido muchas veces de pasada, la familia; sin la menor duda, y en la medida en que podemos arries-

gamos al superlativo, la familia es lo más sagrado que podía existir en el universo mental de los antiguos germanos. Hemos visto que ya los dioses estaban organizados en dos familias rivales que —por volver al desarrollo precedente— terminaron por hacer la paz tras una formidable batalla, versión germánica del enfrentamiento primordial que en el origen de los tiempos opone a los dioses en todas nuestras mitologías, sea, según ciertas versiones, por un intercambio de rehenes (y esto nos remite mejor que cualquier comentario a la idea central de equilibrio, en la que tanto énfasis poníamos antes), sea, según otras, creando con la mezcla de sus respectivas salivas un ser, Kvasir, que simboliza la esencia misma de todo verdadero poder creador, la poesía. Mito de una riqueza sin par que sería demasiado largo detallar aquí y que remite, en último análisis, a una magnífica meditación sobre el valor supremo de la Palabra dada. Pues parece que, en los orígenes, entre los germanos, la fórmula, la formulación jurídica con sus principios aliterados, sus ritmos específicos, su sintaxis típica, no era distinta de lo que nosotros hemos convenido en llamar poesía, como tampoco lo eran las letanías genealógicas de valor nemotécnico a las que más tarde se dará el nombre de *tal* (enumeración). Derecho, familia: es sin embargo extraordinario que el mismo modo de enunciación que nosotros llamamos poético (escáldico en este caso) presida ambos. Es casi un truismo recordar que inicialmente la poesía era, en todas partes, instrumento de conocimiento y, como nos recuerda la etimología griega de la palabra, creación. El derecho, la familia por el derecho (la familia de derecho) o a la inversa, son, por naturaleza, creación, fuente y mantenimiento de la vida y, por tanto y para volver a nuestro objetivo, expresiones de lo sagrado.

Intercambio de rehenes o «invención» de la poesía: es, por tanto y en primer lugar, de forma conjunta como han sobrevivido los dioses; formaba parte de su destino no ser concebidos individualmente. Esta es la razón por la que he insistido tanto, en las primeras páginas de este estudio, en la importancia de lo colectivo al hablar de lo divino. A nivel humano sucede lo mismo. Ya Tácito encontraba digno de mención el hecho de que la familia fuera la célula base de todo, incluso, nos dice, de la guerra, que era organizada por los clanes familiares. Y todos los documentos que poseemos, inscripciones rúnicas (que son con frecuencia puros testimonios jurídicos destinados a afirmar la pertenencia a una familia concreta de aquel o aquellos a quienes están dedicados), códigos de leyes que no pretenden jamás la universalidad, sino que están expresamente destinados a un clan, poemas heroicos en los que no es difícil encontrar

las dichas y desdichas de algunas grandes familias enfrentadas cuyo protagonista o protagonistas no son más que los portavoces y, por supuesto, grandes textos narrativos, llamados con frecuencia «sagas familiares», gravitan todos ellos alrededor de este elemento primordial. De ahí las fastidiosas —para nosotros— genealogías que recargan estos textos. Pues si un hombre no era capaz de recapitular su linaje a través de varias generaciones, simplemente no existía. En la época histórica, y es en Islandia donde captamos mejor el fenómeno, la historia debidamente consignada por los *sagnamenn* (autores de sagas) viene a ser la crónica paciente de las venturas y desventuras de una veintena de familias.

En efecto, la familia era el marco obligado, natural, de la concelebración de lo sagrado. Acabamos de verlo al señalar que el jefe de familia era el «sacerdote», el ejecutante de los grandes ritos estacionales o vinculados a los acontecimientos importantes de la vida humana: nacimiento, matrimonio, funerales. Lo hemos visto igualmente al presentar con cierto detalle la imagen de la *hamingja*, figura del destino ligada expresamente a una familia o clan. Cada familia se sabía dotada de un *eiginn máttr ok megin* y correspondía a sus miembros hacerlo visible a los ojos de todos, prodigando afirmaciones que ya no nos sorprenderán: «no se actúa así cuando se es un Asbirningr (un hombre de la familia de Asbjorn)»; «a nosotros, descendientes de Sturla (Sturlungar), no se nos puede hacer ceder». También existen interesantes conjunciones. La *Saga de los jefes del Valle del lago* recoge la historia de algunas generaciones de los jefes más eminentes de un clan instalado en Vatnsdalr (Valle del lago) donde quizá existiera un templo (¿70/), aunque, como sabemos, no está establecida la naturaleza exacta de este término. Otros textos, como las *Estrofas de un viaje al Este*, del escalda islandés Sighvatr Lóróarson, del siglo x, ponen de manifiesto que era la gran sala de la casa o *skáli* la que, ante ciertas necesidades, se convertía en templo en fechas concretas. Nuestra saga llama a las gentes de esta familia tanto gentes del Valle del lago (*vatnsdoelir*), como hombres del templo (*hofsverjar*). Esta identificación resulta esclarecedora. Pertenecer a una familia concreta *equivale* a celebrar un tipo de culto concreto. Culto que, en última instancia, es una especialidad familiar. De ahí la importancia de los ritos de nacimiento, de los que ya hemos hablado, la atención máxima otorgada a los del matrimonio, donde se trata de alguna manera de conciliar dos suertes, los destinos ligados a dos clanes diferentes, y el cuidado minucioso de los ritos funerarios. Hay algo de apremiante, en tanto que sagrado, en este marco familiar.

A la muerte del jefe de familia, se dedicará la mayor atención a la entronización del sucesor oficial, aquel que será «introducido en la herencia» (ceremonia del *arfleiding*), pues es en él en quien recaerá la responsabilidad y el honor de «hacer lo sagrado» (sacrificar, *sacra-facere):* es decir, rendir culto a las Potencias del Destino; al Destino, simplemente. De modo análogo, los textos jurídicos enumeran con una especie de complacencia todos los miembros del clan ofendido a los que el expoliador deberá dar compensación por la ofensa (*Baugatal,* es decir, recuento de anillos de plata, puesto que tal era la «moneda» utilizada). Resulta sorprendente el número de individuos —con frecuencia, hasta los primos más alejados— que se incluyen en la lista. Pero la explicación es simple: todos los miembros de la familia son necesarios para honrar como es debido a una *hamingja* concreta. Las libaciones que puntean el banquete sacrificial o *blótveizla* tienen por principal función el fortalecer y estimular el alma de esta restringida comunidad. *Mutatis mutandis,* el daño infligido a alguno de sus miembros alcanzaba a todos los demás. De ahí un rasgo que puede parecemos absurdo pero que se justifica perfectamente: si se hace necesaria una venganza sangrienta, ésta puede perfectamente no caer sobre el verdadero culpable, sino en alguno de los suyos. Es la integridad global de un clan lo que ha sido violado, es la integridad global del clan ofensor lo que debe ser amenazado. Destino por destino. Se trata de restaurar lo sagrado, que es asunto de todos. Esto puede llegar a situaciones extremas: dos amigos se ven arrastrados en un engranaje fatal porque el sobrino de alguno de ellos, que se nos presenta de manera explícita como un inútil y un granuja, ha cometido una mala acción. Su tío no puede repudiarlo, en buena moral objetiva, diríamos, sino que está obligado a salir en su defensa y comprometerse en el encadenamiento implacable del crimen-proceso-venganza, etc., *fyrir fraendsemi sakir,* por razones de parentesco: éste es el tema completo de una saga de la época, *Porg¡ils saga ok Haflida.*

Acabo de hablar de las libaciones. Estas no eran fruto del azar; su razón de ser y su momento culminante eran los brindis: *drekka minni* (beber en memoria). Diremos luego de quién, pero quiero hacer ahora un inciso importante.

En realidad, el noruego antiguo no dice «beber en memoria», sino, en transitivo directo, «beber la memoria». Paralelamente, en el rito del *blót* no se sacrificaba, *por ejemplo,* un caballo *al* dios; se sacrificaba, literalmente, el dios, en transitivo directo, *guó,* por mediación de un caballo, en dativo con valor instrumental: *blóta guó hesti.* Los dos giros sugieren el mismo comentario. Si la memo-

ria o el dios son, en cada giro respectivo, objeto directo del acto cultual, forzoso es comprender que se hace así para reforzar su potencia. La memoria y el dios obtienen su fuerza de ese rito, que es por tanto una efusión. Es como cuando decimos «conservar el recuerdo de», que es exactamente de lo que aquí se trata. La comunidad de los hombres, la de la familia en particular, está ahí para hacer vivir lo sagrado. Su existencia no tiene otro sentido. Volviendo al sacrificio del dios: ¿sorprenderá que haya existido un verbo *magna*, literalmente «dotar de *megin*», que puede traducirse por «sacrificio»?

Volvamos a las libaciones. Textos relativamente recientes nos ofrecen las más diversas informaciones sobre su contenido: habrían sido dirigidas a Oóinn, a Lórr, a Njórór, al As omnipotente —que nos interesa especialmente, puesto que lo hemos propuesto como figura más o menos cristianizada del Destino—, etc., pero también, y sobre todo, en todos los casos, a los antepasados del clan. Estaría tentado de decir que son ellos, en primer lugar, quienes, desde siempre, fueron sus beneficiarios y que la nomenclatura de los dioses son añadidos recientes debidos a todo tipo de influencias, tanto más cuanto que tras la conversión fueron reemplazados por la Virgen María y los santos, permaneciendo sin embargo el rito de manera estable hasta nuestros días.

Los antepasados son, pues, testimonio irrefutable del modo en que el clan supo hacer valer la calidad del destino que le había sido conferido.

La muerte, retorno a lo sagrado

Entramos ahora en ese terreno extremadamente fecundo en el que se nos dice que un muerto no está jamás verdaderamente muerto. La ausencia de cualquier línea de demarcación entre este mundo y el más allá es uno de los rasgos más notables del antiguo universo germánico —también de otros, sin duda, pero no con la misma insistencia y nitidez—. Morir no es en absoluto dejar la vida, sino cambiar de estado, cambiar sencillamente, por decirlo así, de estado de vida. La circulación de un ámbito a otro está asegurada en ambos sentidos. En todo momento el vivo puede suscitar al muerto, sea mediante magia, lo que no nos interesa aquí, sea mediante un simple esfuerzo de invocación, sea por medio de los sueños que vienen a visitar al durmiente, experiencia que es moneda corriente en las sagas. En sentido inverso, el «muerto» se aparece al vivo para

recordarle su deber, especialmente si se olvida de hacer fructificar el patrimonio, o para darle un buen consejo en una situación delicada, o simplemente para manifestarse con palabras sibilinas pero proféticas, premonitorias o simbólicas. En todos los casos se encontrará a alguien que interprete correctamente el mensaje.

La continuidad, pues, está asegurada desde los grandes antepasados fundadores que son, o representan quizá, los gigantes, después los dioses y aquellos que son actualmente responsables de la supervivencia del clan. Hay una línea de conducta asignada a éste por el Destino, de la que es preciso no desviarse, pues ello sería una falta inexpiable contra la ley del devenir propia del clan. Sería, repito, una brecha practicada en lo Sagrado. Evidentemente, esta infracción puede ocurrir, y los germanos, que son muy realistas, lo saben. En tal caso, sucede que el muerto, descontento, manifiesta de forma dramática su desacuerdo. Es el personaje del *draugr* o espectro maléfico que C. Lecouteux distingue muy juiciosamente del fantasma y que puebla literalmente tantos textos. Es un muerto-mal-muerto que se encuentra en todo el folklore germánico, especialmente en los cuentos populares, hasta nuestros días. Si resulta amenazante es, o bien porque no ha sido enterrado según los ritos legales, o bien porque su situación no era legal en el momento de su óbito — podía haber sido víctima de una injusticia a la que no siguió la necesaria compensación— y se encontraba en estado de *óhelgi*, noción con la que hemos iniciado este ensayo, o bien porque consideraba que sus descendientes no se habían mostrado dignos de su legado. En todos los casos es preciso, si se nos permite la expresión, hacerle re-morir, hacerle coincidir de manera congruente con su nueva naturaleza, con su nuevo estado, y esto se logra mediante toda clase de medios que sería tedioso referir aquí con detalle. No citaremos más que uno: el *duradómr*, o tribunal a las puertas de la muerte. Sobre la tumba se entablaba al *draugr* un proceso en toda regla y en la debida forma hasta que estuviera legalmente convencido de su estado. Después de esto, eliminado el escándalo, quedaba restaurado el orden normal de las cosas; el orden, o más bien el equilibrio querido por el Destino y que resultaba turbado por esa actitud intempestiva.

Pienso que también la *hamingja*, que hemos abordado por dos veces, entra en esta categoría de representaciones. La *hamingja* o una de sus formas algo degradada, la *aettarfylgja*, la *fylgja* de la familia. Quien ve su *fylgja* sabe que va a morir, dice un texto. La idea estaba tan anclada en la conciencia que la volvemos a encontrar en la pluma del sueco August Strindberg hace menos de un

siglo. Ciertamente, la *bamingja,* siendo la figura simbólica del destino de una familia, engloba en un sentido a todos los antepasados desaparecidos a los que ha habido que ser fieles bajo pena de convertirse en *draugar.* No creo que haya que hacer un gran esfuerzo para ver en ella la totalidad de estos antepasados que, cada uno en su momento, han mantenido intactos el destino, el honor, el *eiginn máttr ok megin* del clan, único valor sagrado.

La paz, ideal sagrado

Se trata, por tanto, de mantener lo que tantas veces he llamado orden o equilibrio y que ahora recibirá el nombre de paz *(fridr).* Es en este sentido en el que he afirmado anteriormente que la paz era el ideal sagrado de cualquier comunidad germánica. Una paz activa, por supuesto, y entendida a diversos niveles. Pero, en primer lugar, en el seno de la familia, que es, por definición, el medio privilegiado en que pueden deponerse las armas, puesto que todo en ella está en orden, en el orden. Sus miembros están de acuerdo unos con otros, en el sentido de que han aceptado juntos el destino propio del clan, no se plantean ponerlo en cuestión y actúan en conformidad con sus ideales tan abundantemente ejemplarizados por los antepasados y promovidos por los ancianos, el jefe de familia en primer lugar. Lo mismo vale para cada individuo tomado por separado: su ideal será estar de acuerdo consigo mismo, es decir, con el lote que le ha asignado el Destino. Él tiene que hacer lo que, ciertamente, ha sido querido sin él, al margen de él, pero que él ha admitido y comprendido como aquello en lo que reside su grandeza y su valor. La reacción es idéntica para la pequeña comunidad familiar en cuyo seno pasa su tiempo de vida terrestre y, más allá, para la «nación» *{pjód, peud)* que reagrupa a un cierto número de estas colectividades. Todos tienen que ser lo que son. A un nivel más elevado, la condición de los mismos dioses es similar. Se percibe un detalle elocuente: cuando, en la Vóluspá de la *Edda poética,* la profetisa recuerda la historia mítica de los dioses y los hombres, por fuerza ha de llegar el momento trágico en que se prepara el ineluctable Ragnarók. Ahora bien, ¿qué hacen los dioses en ese instante crucial? El texto lo repite varias veces: suben «a la sede del juicio» y «deliberan», con toda evidencia para conocer las decisiones del Destino. Se produce así el vínculo juicio-adivinación que es preciso poner de relieve. En realidad, se han dejado seducir anteriormente por un personaje enigmático denominado Gullveig (cuyo nombre no trata-

remos de interpretar aquí), han jurado en falso, han faltado a la ley del Destino, se han desacralizado y el cataclismo universal les espera. Descendemos de nuevo al nivel de los seres humanos y leemos al comienzo de un precepto legal en un antiguo código sueco: «Si un hombre ha faltado a la ley y ha roto con la paz que estaba en él...»: no falta más que un «por consiguiente» después del «y» que une las dos proposiciones. La única forma de conocer la guerra — término que no existe por otra parte en el noruego antiguo, ya que se dice *ófridr*, no paz— es atentando contra el propio destino, contra el Destino. Y, por otra parte..., el Ragnarók no es un fin definitivo, permítasenos el pleonasmo. Será seguido de una regeneración universal en la que únicamente los dioses «buenos», los dioses justos, revivirán, mientras que, entre los humanos, una pareja milagrosamente salvada al pie del gran árbol Yggdrasill asumirá la perpetuación de la especie humana. Los miembros de esa pareja se llamarán *Lif* (Vida) y *Lifprasir* (Apasionada por vivir). ¿*Y* qué harán los dioses renacidos? Jugar a las «tablas», un juego de azar. Vida aquí, Destino ahí, ¿puede imaginarse una conjunción más elocuente?

Por eso la muerte no es un esperpento ni una atrocidad, sino un consentimiento, puesto que significa el retorno a lo sagrado, la reconciliación completa con un Destino del que se habrán conocido las bendiciones, pero también los contratiempos, las dichas, pero también las desdichas (a nuestra escala, en nuestra realidad inmediata) durante el tiempo de vida terrestre. No se encuentra jamás la menor lamentación ante la muerte, salvo en los textos que, de manera visible, llevan una impronta cristiana. Se encuentra en cambio lo que deberíamos llamar un fatalismo activo, alegre. Constataciones de tipo objetivo y vacías de todo sentimentalismo: «todo el mundo tiene que morir un día» *(eitt sinn skal hverr deyja)*, «nadie sobrevive a la sentencia de las Nornas». El famoso dicho «muero riendo» atribuido al jefe vikingo Ragnarr Loóbrók en la fosa de las serpientes, y que tantos comentarios aberrantes ha suscitado, no puede entenderse de otro modo. Él ha consumado su destino, no podía haberlo hecho mejor, ha servido correctamente a su causa. En cualquier caso, sabe que la reputación que dejará es digna del don que se le había hecho. Ejemplar. *Sógulig*.

Digámoslo una vez más: nada de fatalismo desolado, nada de resignación lacrimosa, amarga o cínica, sino una formidable alegría de vivir, un furioso querer vivir según el gran flujo fatídico. Detengámonos un momento. He insistido en la importancia del culto,

de los gestos, de los actos, en este mundo religioso. Digamos que la dulía se dirige a las innumerables criaturas sobrenaturales que lo pueblan, y la hiperdulía, a los dioses. La latría no se dirige más que al Destino. Pues estas lenguas, ya que con tanta frecuencia hemos recurrido a la filología en estas páginas, no conocen palabra ninguna para «azar» (que es de origen árabe). Lo cual es lógico, por otra parte, puesto que todo es querido, regulado por las Potencias, y admitido, reconocido, venerado por el hombre que siente o que sabe que a él le corresponde hacer lo que ellas han decidido; que ésa es la única y verdadera adoración; que él tiene, así, acceso a lo Sagrado.

¿Y valdría la pena vivir si no fuera por lo Sagrado?

Bibliografía

1. *Obras generales*

Boyer, R., «Essai sur le sacré chez les anciens Scandinaves», en *Les religions de l'Europe du Nord*, Fayard-Denoel, Paris, 1974; *YggdrasilL La religion des anciens Scandinaves*, Payot, Paris, 1981; *Le Monde du Double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Berg, Paris, 1986.

Briem, O., *HeiÔinn siôur â Islandi*, Reykjavik, 1945.

de *Vues,].*, *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, Berlin, 21956-57 (reed. 1970).

Dumézil, G., *Les dieux des Germains*, Paris, 1959.

Ellis Davidson, H. R., *Gods and Myths of Northern Europe*, London, 1964.

Ström, F., *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen tid*, Göteborg, 21967.

Turville-Petre, E. O. G., *Myth and Religion of the North*, London, 1964.

2. *Textos*

Baetke, W., *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, Frankfurt a. M., 1938.

Boyer, R. y Lot-Falck, E., *Les religions de l'Europe du Nord*, cit. *supra*.

Clemen, C., «Fontes historiae religionis germanicae», en *Fontes historiae religionum* III, Berlin, 1928.

3. *Estudios particulares*

Bächthold-Stäubli, H., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin, 1927-1942.

Baetke, W., *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen, 1942.

Boyer, R., *Moeurs et psychologie des anciens Islandais,* Du Porte-Glaive, Paris, 1987; *Le Christ des Barbares (Le monde nordique, W-xiiL siècle),* Cerf, Paris, 1987; «Anges et démons dans la mythologie germanique?», en *Actes du Colloque de Liège, Homo religiosus* 14, Louvain, 1989; «Aller jusqu'au tuf. Les différentes strates de la mythologie Scandinave», en *Rencontre des Religions,* Belles-Lettres, Paris, 1986; «On the composition of Vôluspâ», en *Edda. A collection of Essays,* Lfniv. of Manitoba, 1983; «Hamr, fylgja, hugr: l'âme pour les anciens Scandinaves»: *Heimdal* 33 (1981); «Les valkyries et leurs noms», en *Mythe et personnification,* Belles-Lettres, Paris, 1980.

Cahen, M., *La libation. Etudes sur le vocabulaire religieux du vieux Scandinave,* Paris, 1921.

Ellis, H. R., *The road to Hel. A study in the conception ofthe dead on Old Norse literature,* Cambridge, 1943.

Gehl, W., *Der Germanische Schicksalsglaube,* Berlin, 1939.

Höfler, O., *Germanisches Sakralkönigtum,* Münster, 1952.

Lecouteux, C., *Les Nains et les Elfes au Moyen Âge,* Imago, Paris, 1988.

Nordal, S., *Vôluspâ,* Reykjavik, 1927.

Ström, F.: *Diser, nornor, valkyrjor,* Göteborg, 1954; *Den egna kraftens mân. En Studie i forntida irreligiositet,* Göteborg, 1948.

Sexta Parte

LOS ESLAVOS Y LOS BALTOS

Capítulo 7

EL HOMBRE Y LO SAGRADO ENTRE LOS ESLAVOS

Régis Boyer

Las tinieblas ofuscan la religión de los antiguos eslavos, tan compleja por su extraordinaria diversificación (hay que distinguir, como es sabido, los eslavos de las regiones bálticas de los que residían en territorio ruso, repartiéndose éstos, a su vez, en eslavos del Este y eslavos del Sur), y también por su mezcla con las etnias vecinas (con los iranios, por ejemplo, que les transmitieron muy probablemente un legado indoeuropeo por mediación de escitas y sármatas, con los celtas, que evolucionaban en los límites de sus territorios, con los germanos, a los que se debe la mayor parte de lo que de ellos sabemos, lo que ocasiona que, con frecuencia, se tenga la impresión de que sus respectivas religiones apenas se diferenciaban). Estas tinieblas son tan densas que el observador debe tener siempre una prudencia extrema cuando trata de manifestarse sobre los puntos esenciales, en particular sobre cuál era la vivencia que los eslavos tenían de lo sagrado. Por otra parte, los documentos arqueológicos que podrían servirnos de ayuda, lo mismo que las fuentes escritas que nos hablan de ellos (el *De bello Gothico* de Procopio de Cesárea, hacia el 550; la *Cbronica Boemorum* de Cosme de Praga, muerto en 1125; el *Homiliarium* de Opatovitz, en el siglo xn, lo mismo que la *Crónica* llamada *Primaria* o *de Néstor*, en su versión original, o los *Gesta Danorum* del monje danés Saxo Grammaticus, hacia 1200; la *Crónica* de Thietmar de Merseburg, hacia 1015; la *Crónica de los eslavos* del cura Helmond, hacia 1170; los *Vitae* de Herbord, hacia 1160) son, o bien tan recientes, o bien están hasta tal punto viciados por deformaciones partidarias que debemos entregarnos incesantemente a un paciente e incierto trabajo de recor-

tes, eliminaciones y reconstrucciones por medio de inferencias, para tratar de entrever una realidad tan escurridiza como sus propios portadores. ¿Qué es un eslavo? Su nombre mismo —de la raíz s/o-*wo*, la palabra, lo que daría a entender que se aplicaría a hombres que se comprendían entre ellos (¡magnífico adelanto para el buscador de quintaesencias!)— no testimonia más que una comprensión lingüística de las cosas. Otro tanto ocurre con los germanos, que exigen las mismas reservas por razones idénticas y cuyo estudio, sobre el punto preciso que aquí nos preocupa, provoca en el investigador una especie de desesperación de orden semejante: véase, por ejemplo a los suabos, cuyo nombre, etimológicamente, significa que eran «ellos mismos», en relación a los alógenos, sin duda.

El ídolo del Zbrucz

Propongo partir del examen de la estatua de un ídolo encontrada en 1848, en el Zbrucz, afluente del Dniéster, en Ucrania, que debe datar del siglo IX o X, y que parece un ejemplar completamente típico. Es una estatua-columna alargada de cuatro caras completamente esculpidas de arriba abajo, escalonándose la escultura en tres planos sucesivos perfectamente diferenciados. La policefalia, que aquí es cuádruple, pero que puede ser triple e incluso llegar hasta séptuple, está bien atestiguada: el dios Triglav (de *tritrzy*, «tres», y *glav,glowo*, «cabeza»), venerado en Stettin por los pomeranios, «tenía —nos dice Herbord— tres cabezas porque gobernaba los tres reinos: el cielo, la tierra y los infiernos». Saxo no habla de forma diferente de Stantovit/Sviatovit que él vio, o que un testigo le describió, en el gran templo de Arkona, en Rügen, una pequeña isla al sur del Báltico, al este de Stralsund: «En medio del templo se erguía un enorme ídolo de talla muy superior a la de un hombre. Tenía cuatro cuellos y cuatro cabezas; dos de ellas parecían mirar hacia adelante, la otras dos hacia atrás. Abordado de cara o de espaldas, una cabeza parecía mirar a la derecha y otra a la izquierda». Se puede pensar también que la tetracefalia se refiere de modo más explícito a los cuatro puntos cardinales, a los cuatro rumbos del viento y, más profundamente, a una concepción fatídica del mundo, expresión de la convicción oculta de que el viento, en todas sus acepciones, sopla donde quiere sin que se sepa, por decirlo como el Evangelio, de dónde viene y adonde va. Tampoco hay nada de temerario en imaginar que esta diversificación sublima la idea de una divinidad demasiado resueltamente antropomorfa, para poner el acento sobre la ambi-



güedad y la multiplicidad de las emanaciones de lo divino: una característica que se ajustaría bastante bien a lo que la etnopsicologia puede enseñarnos sobre la mentalidad de los portadores de esta civilización. En este sentido, los reflejos en el folklore, en cuentos y cantos populares, poblados todos por infinidad de espíritus sobrenaturales de innumerables nombres, podrían muy bien traducir a su manera, ingenua e inconsciente, este polimorfismo congènito.

A menos, y ésta es una de las ideas directrices que subyacen en el presente ensayo, que haya que ver ahí la voluntad de sacralizar el universo entero. Los eslavos, que fueron casi exclusivamente, al menos en una época arcaica, agricultores y pastores, no podían, *nolens volens*, hacer otra cosa que sacralizar la naturaleza, lo que justificará el culto, bien atestiguado (como también lo está entre los antiguos germanos), de los bosques, los ríos, las fuentes y los campos, así como de las grandes fechas del año, solsticios y equinoccios especialmente, y de esos momentos del día en los que el hombre se siente enfrentado, en toda su crudeza, a sus terrores inexpugnables, la agonía del crepúsculo y la muerte aparente de la noche profunda, por ejemplo.

La primacía de las condiciones naturales

Se me permitirá una digresión que jamás ha dejado de obsesionarme desde que empecé a estudiar estas religiones, eslavos y germanos indistintamente, y que equivale a una revalorización de las viejas teorías de Montesquieu. El decorado natural, las condiciones materiales de vida y de supervivencia desempeñan, como no podría ser de otro modo, un papel determinante en esta *Weltanschauung*: clima riguroso, longitud y duración de las noches de invierno, violencia de los vientos helados que ningún obstáculo natural puede detener (y existirá un dios de los vientos, *expresis verbis*, Stribog, de la raíz onomatopéyica *stri-*), espectro omnipresente del frío, ingratitud frecuente de los suelos, necesidad de afrontar con decisión y sin descanso un entorno hostil en el que los bosques forman formidables murallas naturales, inmensidad de las distancias, omnipresencia del agua y el hielo, todos estos elementos así reunidos, de forma desordenada, moldean necesariamente una concepción de la vida que tiene suficiente con asegurar su sola duración y no siente, pues, necesidad ni deseo de perderse en arcanos de meditación o contemplación. A la inversa, el bien amado sol no podría aparecer ahí como una entidad cruel y devastadora, al estilo egipcio, o como

una voluptuosa deidad, al estilo mediterráneo. Hasta la época moderna, seguirá siendo «el hermoso sol», el zar de la Rusia popular. Su «ojo» divino, o sus representaciones más corrientes, la rueda especialmente, «engendrarán» en la época de la antropomorfización e individualización de los dioses un Khors (iranio *khurset)* que es el Bien absoluto — véase el ruso *khorocho:* «bien», *khorocbii:* «bueno»— o un Svarog que es la luz celestial, o, más sutilmente, ese Kupalo que es el sol bañándose en el agua para renacer (*kupatsya*: bañarse), hasta Jarilo o Jarovit, sol primaveral que transmite su calor a las semillas germinantes. Los observadores árabes pensaban que los eslavos eran adoradores del fuego. Sea. Otros dirán que eran celadores del agua o también de las montañas. Sin duda. La Tierra, *matsyra zemlya,* la tierra nutricia, ha ocupado ciertamente un lugar fundamental en las preocupaciones de los eslavos. Igual que Mokos, que preside la fertilidad-fecundidad y a la que no es necesario buscar un origen ugro-finés, lo que, por lo demás, no iría en contra de la línea de interpretación que seguimos aquí. Mejor sería ponerla en relación con *mokriiy* «húmedo». Y, puesto que estamos ahí, hablaremos enseguida de la divinidad paneslava Rod, que es el gran arador y cuyo nombre se basa en una raíz absolutamente primaria. Francis Conte subraya bien que su nombre se vuelve a encontrar en *priroda,* «naturaleza»; rod, «familia»; *rodit* «engendrar», «crecer»; *rasti o narod,* «pueblo»; *urojai,* «cosecha»; *rodnik,* «fuente». Tendrá como paredro a Rajanica, que traduce muy bien la imagen indoeuropea de la diosa-madre, que forma pareja con el joven dios primaveral Rod. Jamás este mito ha sido tan perfectamente expresado como en el poema escandinavo Skírnisfór de la *Edda,* pero habría mucho que decir sobre el hecho de que la diosa, tierra imperiosamente solicitada para conceder sus favores al dios sol primaveral Freyr, se llame Gerdr, que remite a la idea de campo cerrado, cercado, *gardr,* que, a su vez, calca muy claramente el eslavo *gorod* (recinto o cercado del lugar habitado o, inicialmente, cultivado), hasta el punto de que uno se sentiría tentado de profundizar esta correspondencia al interior de lo indoeuropeo.

Sin llevar esta reflexión más allá de lo razonable para caer en un determinismo plano, sería injusto despreciar este componente natural: las cuatro caras del ídolo del Zbrucz, al que volvemos de nuevo, pueden igualmente entenderse como una preocupación de domesticar las cuatro estaciones con sus beneficios y sus eventuales maleficios que deben ser conjurados. En otros términos, un pensamiento mágico subyacente ha podido dictar perfectamente este tipo de representación. Si la magia se aplica al conjunto de las operacio-

nes rituales y cultuales por las que el hombre pretendería obligar a las Potencias a satisfacer sus necesidades, en principio elementales, pero en todo caso vitales, el ídolo del Zbrucz sería tanto conjuratorio como propiciatorio.

Tres estratos

Con esto, no está dicho todo, ni mucho menos. El ídolo está claramente dividido en tres «estratos». En primer lugar, el propio «dios», dios supremo, ciertamente, en este caso, Rod o Svantovit, puesto que ambos se identifican. Después, en el estrato medio, un hombrecillo que es ciertamente el ser humano que vive en este mundo, con los brazos abiertos en gesto de ofrenda y adoración; por fin, en la base — con los tres estratos nítidamente separados por barras horizontales— , una cabeza de «demonio» que habita en los infiernos, en el otro mundo.

Esto nos justifica de manera evidente un aspecto bien establecido de esta religión: su creencia en otro mundo, rasgo incontestablemente indoeuropeo. Al mismo tiempo, se desprende de ello el valor supremo del dios al que está dedicada esta columna, no sólo porque su figura, por sí sola, ocupa la mitad de la columna (el equivalente al mundo de los hombres y al de los muertos, juntos), sino también porque los dos dominios inferiores se inscriben rigurosamente en la continuidad del cuerpo del dios, insertándose las rupturas que introducen las dos barras horizontales en el campo representado sin trocearlo realmente. Puesto que nos situamos aquí en el centro del problema, nos detendremos a examinar cada uno de estos elementos.

Dominio divino

Hemos señalado ya que el dios era Svantovit o Rod, nombre del que ya hemos hablado anteriormente. Dadas las circunstancias, no habrá que sorprenderse de que su persona sea compleja y diversa. Es interesante observar que, si tratamos de reconstruir lo esencial de su figura entre la multiplicidad de las poblaciones eslavas y a través de sus avatares en diacronía, constatamos, sin duda, que este dios ha podido asumir la función marcial que habría retomado de Svarovitch, uno de los hijos de Svarog, dios de la luz celeste, a través del «herrero-que-une-por-el fuego» que esta religión, como tantas otras, ha conocido.

Pero su aspecto de señor del destino me parece mucho más interesante. Cuando Helmold habla de él, de los sacrificios particulares que se le ofrecen, clarifica acertadamente este punto. Describiendo los ritos cruentos —en los que se incluirían víctimas humanas— con los que se honra a este dios, Helmold señala: «Después del sacrificio, el sacerdote hace una libación con sangre a fin de comprender mejor los oráculos, pues, al decir de muchos eslavos, los demonios son más fácilmente atraídos por la sangre». Thietmar de Merseburg, que evoca ceremonias idénticas en Rethra (en la orilla izquierda del Saale) al comienzo del siglo XI, insiste justamente en esta dimensión fatídica; habla de Svarojitch, al que es preciso identificar con Svantovit desde el momento en que lo presenta como «el primero entre sus dioses», y describe detenidamente el modo de proceder de los sacerdotes: «se sientan, mientras el pueblo permanece de pie; murmuran palabras ininteligibles, cavan la tierra con temor religioso y consultan así al destino para conocer las cosas dudosas. Hecho esto, cubren con hierba verde un caballo considerado como el más grande del país: lo hacen pasar con veneración entre dos lanzas clavadas en el suelo y, combinando los resultados de esta adivinación con los oráculos precedentemente consultados, elaboran finalmente sus augurios». Saxo no sale de este orden de ideas cuando relata un sacrificio para el solsticio de verano: «Estando reunido el pueblo ante las puertas del templo, el sacerdote tomaba el vaso de la mano del ídolo y examinaba si la cantidad de líquido había disminuido; de ser así, predecía una hambruna para el año siguiente; en caso contrario, predecía la abundancia». No tengo intención de extenderme demasiado largamente en este punto que, después de todo, forma parte de nuestro patrimonio común, sino para resaltar el carácter supremo de Svantovit, sugerido también por el componente *-vit* de su nombre: señor.

Trifuncionalismo confuso

Por el contrario, *svent-* sugiere la idea de energía, lo que nos lleva de nuevo al complejo fuerza-potencia que hemos evocado con otros propósitos. Un detalle, en absoluto superfluo, pues introduce un elemento de excepcional interés: Svantovit poseía un caballo que montaba por la noche y que se suponía predecía el porvenir. Lo vemos representado en una de las cuatro caras del ídolo del Zbrucz, en la parte inferior de la túnica del dios, al parecer, con una espada encima. Cuando se conoce el lugar eminente que el caballo ocupa

en las religiones indoeuropeas, no es posible dejarlo pasar inadvertido. Además, este caballo, criado en el templo del dios, no podía ser montado más que por el sacerdote guardián de dicho templo. Lo que de nuevo nos aporta un paralelo germánico con la Freyfaxi de Hrafnkell, *goói* («sacerdote») de Freyr, en la saga islandesa que lleva el nombre de este último. Baste, por el momento, retener la relación entre Svantovit, el caballo y lo sagrado.

De hecho, el dios acumula los atributos de las tres funciones dumezilianas: ciencia del destino por vías mágicas, fuerza y fecundidad. Es notable, sin embargo, que la diferenciación no aparezca con claridad, pues los testimonios no parecen sentir la necesidad de subrayar lo que habría que denominar especializaciones. Advertimos aquí, por primera vez explícitamente, el valor sintético del ídolo del Zbrucz, responsable además de su policefalia.

Incluso si descendemos al dominio popular de los últimos siglos, en el que estamos obligados a tratar de encontrar los reflejos de representaciones sin duda más explícitas en el origen, vemos sin lugar a dudas que la eventual tripartición funcional, por presente que esté, quizás, en un segundo plano, nunca aparece con claridad.

Tomemos a los eslavos del Este, que han desarrollado considerablemente la presentación de los héroes primitivos: tenemos a Volga, que es a la vez chamán y príncipe guerrero, o a Sviatogor, cuyos atributos, como indica su nombre (literalmente: montaña sagrada), son tanto telúricos —pues es, además, un gigante— como heroicos; o Mikula, el gran arador pero también el héroe civilizador *{cultura hero*) al que el campesino debe la posibilidad de realizar su trabajo. En cada caso, hay un cúmulo de funciones y si el esquema dumeziliano puede proponer una esquematización de las mismas, es ciertamente sin posibilidades de rigor. Decididamente, es inútil tratar de imponer características tajantes a todas estas divinidades polifacéticas.

Podemos también dedicar nuestra atención por un momento a la gran tríada eslava Perun, Rod y Stribog. Sabemos que este último rige los vientos y hemos sugerido el porqué. Podemos arriesgar la hipótesis de que su excelencia esté determinada por el marco de la naturaleza y que su carácter sagrado le venga dado por su temible presencia en todas partes. Su asimilación con el Espíritu Santo en una vieja canción ucraniana podría hacer de él una deidad más «abstracta» que las otras, pero me inclino a pensar que inicialmente no fue sino una personificación de un fenómeno de la naturaleza al que no se atribuía un valor transcendente.

En cuanto a Rod, hemos dicho que velaba por el trabajo de los campos y, en consecuencia, por las actividades humanas ligadas a la

tierra en general. Recuerda a Volos, dios de los rebaños, regente del ganado, es decir, de la riqueza, según un fenómeno de transición que conocemos bien por el griego *pokos*, latín *pecus*, germánico *fé*. Un paso más y lo encontramos convertido en dios del comercio. Bien, nos movemos aquí en un terreno seguro, el de la tercera función, en el que Volos, desde el momento en que hemos subrayado el carácter supremo de Rod-Svantovit, no desentonaría. Sin embargo, el juego más o menos firme de estas filiaciones o identificaciones no está exento de una cierta ligereza. Por un parte, Volos es un dios-pacto, un dios-contrato, como el védico Mithra del que sin duda deriva, semejante en esto al dios germánico Tyr, que fue sin duda «el» dios primordial, puesto que, etimológicamente, su nombre significa sencillamente «dios»; por otra parte, y siempre basándonos en la filología, es verosímil que Volos y otro dios germánico, Ullr *Culpuz*), sean una sola y misma persona divina, del mismo modo que en exégesis indoeuropea tanto Tyr como Urr-Volos remiten al cielo diurno en el que brilla el sol. ¿Pero entonces? ¿Qué ocurre con la tercera función que tan bien parecía asumir Volos?

Queda Perun, al que los vikingos suecos (los *varégues, vaeringjar* en la primera acepción del término, antes de que se aplicara a la guardia del cuerpo del *basileus)* identificaban con Þórr, promovido, por las circunstancias, a dios de la guerra. Sin embargo, y por una parte, no es completamente seguro que Þórr-Þundaras (*Donner, Thunder*), que es el dios del rayo, haya sido inicialmente, incluso en ámbito germánico, una divinidad exclusivamente marcial. Pertenecían también a su competencia la fertilidad y la fecundidad, pues la lluvia benefactora, como inteligentemente ha observado G. Dumézil, sucede a la tempestad. Serían los príncipes guerreros, evidentemente interesados en proteger a los hombres de armas con fines políticos y militares, los que habrían aumentado o modificado las plausibles connotaciones marciales de este dios: así habrían hecho ciertos «reyes» escandinavos carentes de un poder centralizado. Por otra parte, un estudio más profundo de este tema nos puede proporcionar una bonita sorpresa: del lado escandinavo, descubrimos que Þórr es considerado como hijo del andrógino Fjörgyn(n), cuyo nombre significa «el que favorece la vida» (!). Del lado eslavo, no es difícil ver que Perun está en relación directa con el lituano Perkūnas, latín *quercus*, el roble, árbol sagrado en todas estas latitudes y del que resulta difícil hacer un emblema guerrero. Por lo demás, nuestras fuentes hacen de Perun un dios benefactor. Controlaba las estaciones y, como es lógico, dispensaba la lluvia.

No creo, en consecuencia, que pueda hablarse de una organiza-

ción racional y estructurada de lo sagrado entre los eslavos, en lo que a su panteón se refiere.

Si el ídolo del Zbrucz, al que volvemos de nuevo, representa, de manera evidente, una divinidad suprema, forzoso es concluir que reúne todos los elementos de lo sagrado, con una insistencia incuestionable en los valores de la vida, captados, por decirlo así, en el nivel más vegetativo, sin excluir sin embargo resonancias más intelectuales.

Por lo demás, el observador actual no puede dejar de sorprenderse por una constatación elemental: los eslavos eran poblaciones de carácter profundamente pacífico. He dado a entender que la lucha por la vida era un imperativo mucho más categórico de lo que podía serlo en otras latitudes más favorecidas. El adversario, en este caso, no son necesariamente las poblaciones vecinas o algún ignoto destino hostil: es con los elementos naturales con los que es necesario mantenerse en buenas relaciones. Digamos, al término de este examen del «primer piso» del ídolo del Zbrucz, que, entre los eslavos, lo sagrado es en principio la vida; afirmación banal, ciertamente, pero que es preciso matizar: la vida que conceden y que mantienen los campos, la vegetación, los animales, los cuales —aparte, sin duda, del caballo— no son obligatoria ni directamente objetos de culto: se percibe con claridad que se los entiende más bien como enlaces. Habida cuenta de que carecemos de documentos directos, nos vemos obligados a basar nuestro estudio en los trabajos de unos observadores y comentadores que nos proporcionan siempre una *interpraetatio*, de ordinario *christiana*, de lo que relatan; y es evidente su desazón en el esfuerzo que despliegan por organizar según esquemas que les son familiares (bíblicos o latinos en general) la realidad que pretenden describir. Esta realidad era de hecho más simple, al tiempo que más profunda, que aquello a lo que estaban acostumbrados, por sus lecturas o por su propia religión. Prefiero esta afirmación de Helmold (hacia 1150): «Entre las diferentes divinidades a las que (los eslavos) consagran los campos y los bosques, y a las que atribuyen las alegrías y las penas, ellos afirman que hay un solo dios en el cielo: el que dirige a todos los demás».

Pero, como hemos visto, este dios es policéfalo.

Dominio humano

El segundo piso del ídolo del Zbrucz no está visiblemente reservado al dios o a los dioses. Es el espacio del hombre, orante u oferente, adorante o implorante, actitudes que no son apenas admisibles en

culturas vecinas como la germánica. Se observa de inmediato que esta zona reservada al hombre es claramente más pequeña que las otras dos: que la del dios, evidentemente, pero también más pequeña que la del otro mundo. Disparidad que da que pensar y que habrá que desarrollar con tranquilidad.

La circulación, principio vital

Como entre los germanos, y a pesar de esas barras transversales que ya hemos señalado, no hay verdadera solución de continuidad en el universo mental y religioso de los eslavos entre el cielo, la tierra y el más allá. Este mundo, tan atento a los valores de la vida, parece no haber sabido ni querido distinguir un estadio «superior», que estaría reservado a los dioses, de un estadio terrestre y otro «subterráneo»: la circulación es un principio literalmente vital. Esto, por sí solo, puede ya justificar el tipo de relaciones que mantiene el eslavo con su dios, relaciones que son de tipo afectivo, incluso familiar, en todo caso sin terror ni sentimiento de incomprensión o aplastamiento. Se habla con la divinidad de modo un tanto pueril, en una lengua que cultiva especialmente los diminutivos; se la adula sin reservas; bylinas y cantos populares prolongarán durante mucho tiempo esta actitud. Como ya hemos resaltado, el mundo de los dioses es el mundo de los grandes vivientes, no sólo porque dan la vida, la protegen y la defienden, sino también porque parece legítimo pensar que sólo son divinos por haber llevado la vida a un punto de perfección, por haberla liberado de la temporalidad. Es precisamente aquí donde sentimos especialmente la ausencia de los textos auténticos, es decir, de los que proceden de los propios interesados, aun cuando hubiera que leerlos aplicándoles un criterio de desciframiento que permitiera eventualmente recuperar su esencia (como ocurre con la *Edda* escandinava); no sabemos si existió entre los eslavos una «historia» mítica de los dioses con todos los elementos que cabría esperar: teogonia, batalla fundamental, pecado capital, *ragnarók* (sin mayúscula) eventualmente seguido de una regeneración. El ídolo del Zbrucz se nos muestra como una visión coagulada de las cosas, parece captar un momento, dilatado pero inmóvil, donde todo está en su lugar y nada puede cambiar: un dios monolítico, en un lado con su caballo y su mano derecha cerrada, luego abierta, luego sujetando lo que debe ser sin duda un cuerno de la abundancia que vaciará en la cuarta cara, un hombre con los brazos extendidos que no da la impresión de inscribirse en ningún decorado sus-

ceptible de interpretación dramática, y ese gigante (sin duda) que, con los brazos levantados, parece sostener el conjunto. Este último punto es por otra parte extremadamente interesante y habrá que conservarlo en la memoria. Los «muertos» sustentan el conjunto de las representaciones del ídolo del Zbrucz, como si los vivos, que a su vez sostienen al dios, no subsistieran más que gracias a ellos. A menos que se proceda en sentido inverso y se considere que es el dios el que se prolonga así hasta los «infiernos», englobando la totalidad de este universo cuyos dos niveles inferiores no son más que la prolongación de su ser. No importa: los dos únicos elementos perturbadores de este bloque visiblemente estructurado por el autor con fines conscientes, el caballo y el cuerno, inscritos uno y otro en la zona «divina» —que, recordémoslo, ocupa por sí sola más espacio que las otras dos juntas—, remiten verosímilmente a mitos que no conocemos, pero que proceden sin duda de una ideología vinculada a la fecundidad.

Predominancia del culto

Volvamos al pequeño hombrecillo de la zona intermedia. Cualquiera que sea el significado preciso de su gesto, es evidente que está a punto de entregarse a un acto cultual. Todo nos sugiere que esta religión, de la que ignoramos si dispondría de un *corpus* organizado de mitos y de dogmas —no cabe hablar de textos, puesto que esta cultura, que se sepa, no poseía escritura—, si tuvo una verdadera casta de sacerdotes sacrificadores que debieran pasar por una iniciación más o menos esotérica, se reconocía sobre todo por el culto, por los ritos: un rasgo más que la acerca a la germánica. Concediendo algún crédito a los testimonios que hemos mencionado brevemente al principio (pues incluso si han deformado y exagerado a placer lo que han visto u oído decir, incluso si han cedido a la tentación de engordar los hechos a fuerza de esquemas convencionales generados por sus lecturas, no pueden haberlo inventado todo), y tratando también de recuperar ese inmemorial elemento original que yace en profundidad bajo todas las fabulaciones que ha dictado la fecunda literatura popular de los tiempos modernos, no es imposible encontrar huellas de gestos arcaicos cargados de sentido, de prácticas ancestrales, en definitiva, de todo un ritual. Es verdad que el pequeño hombrecillo de la zona intermedia del ídolo del Zbrucz no está apenas activo: espera, recibe; su cabeza, curiosamente similar a las del dios y del gigante-cariátida, no expresa nin-

gún sentimiento particular. Me gusta que tenga esa actitud de espera, que sirva de vector, de algún modo, en ese movimiento ascendente o descendente. No se sitúa verdaderamente más que en un estado intermedio, ya se trate de recepción de dones venidos de arriba o de oblación de bienes enviados desde abajo: muertos que sostienen a los vivos que sostienen al dios, o dios que se prolonga en viviente que suscita la muerte. Sorprendente devenir vertical y coagulado que yo tengo por una verdadera hierofanía en sus tres momentos. Supongamos —volveremos a ello— que sean las fuerzas de la naturaleza las que presiden sea el estrato superior, sea el inferior, y que la posición mediana de «el hombre» sea entendida como una pascua (hebreo *pesah:* un paso), y que, por tanto, el conjunto corresponda a la representación de una meditación sobre las relaciones del hombre y el mundo visible e invisible. En cualquier caso, el gesto capital del hombre es un acto de adoración.

LOS ANTEPASADOS Y LAS FUERZAS DE LA NATURALEZA

*

Esta es la razón, aparentemente, de que el culto haya jugado un papel de tanta importancia en esta religión, hasta el punto, como ya he dicho, de constituir el todo. Cuando se dice, como ocurre con frecuencia, que la religión de los antiguos eslavos estaba enteramente penetrada por el sentido de lo sagrado, en la acepción que hemos dado a este último término, no parece que se quiera expresar algo distinto. Esencialmente, este culto parece haberse desarrollado sobre dos ejes que, por otra parte, se entrecruzan: el de los antepasados y el de las fuerzas de la naturaleza. De hecho, no hay diferencia real entre los dos, pero me reservo para el tercer punto del presente ensayo hablar tranquilamente de los ancestros porque es un tema determinante y porque de él, probablemente, deriva todo lo demás.

La importancia de la familia

La célula de base de esta sociedad fue indiscutiblemente la familia, o la tribu, o el clan, reducidos en su número a los miembros de la familia ligeramente ampliada: *rod*, plural *rody*, sin mayúsculas, por tanto en un momento anterior a la individualización y a la divinización. La familia, lugar en que se perpetúa la vida y donde se conoce la paz, que es el único medio de preservar la vida. Sobre este punto,

un texto ruso de finales, sin duda, del siglo xi, el *Dicho sobre la manera en que los paganos honraban a los ídolos*, es explícito. Refleja que los eslavos orientales sacrificaron «primero» a los *rody* y a las *rozanicy*, asimilados a las divinidades de los ancestros, «luego» a Perun, «su dios», mientras que «antes de eso» tenían un culto a los vampiros y a los *beregyni*, que son genios de la naturaleza. El esqueleto diacrónico así proporcionado parece aceptable, si no fuera porque tengo dificultad en aceptar un escalonamiento cronológico entre el culto a la familia y el culto a las fuerzas naturales: ambos me parecen marchar a la par.

Se trataba, se cree, de la familia patriarcal, donde la poligamia era corriente en aquella fase de la historia. Y todo lleva a pensar, como se ha dicho ya de otra manera, que el muerto, el antepasado, no estaba verdaderamente muerto.

El culto a los antepasados

La arqueología ha exhumado tumbas donde el difunto estaba provisto de todos los bienes necesarios para su posterior existencia. Más exactamente: para ese otro estado que conoce la vida, una vez que se ha abandonado nuestro mundo. El alma era entonces, como dirá Klare hablando de otra cultura, una especie de cadáver viviente *(lebende Leiche)* más o menos unido a su cuerpo y que permanece en relaciones ocultas con el mundo de los vivos cuya prosperidad podía favorecer, esperándose, de hecho, que la favoreciera. Esto podría llevar a pensar, puesto que este complejo mental es bien conocido, que los eslavos creían en la reencarnación, estando asegurada la continuidad del clan por el eterno retorno de los difuntos.

Lo cierto es que se celebraba un festín en honor de los *rody* y las *rozanicy* en el solsticio de invierno. Más tarde —siglo xv— un manuscrito describirá a Rod (individualizado y con mayúscula) «sentado en los aires» y arrojando a la tierra pequeños trozos de los que nacen los niños: no se podría expresar mejor la idea de que es él quien preside la perpetuación de la especie. Otro texto, del siglo xvi esta vez, añade: cuando el niño ha llegado a la edad requerida para pasar por los ritos de integración oficial al clan, y una vez se le han cortado los cabellos, las mujeres le preparan una papilla especial «para las *rozanicy*», con las que se supone le ponen así en simbiosis.

Nada prohíbe, entonces, hacer de Rod la divinidad tutelar del clan y de Rozanica su paredro. De todas formas, habiendo sido siempre la familia, y sobre todo la gran familia, *zadruga*, el marco de vida

obligado de los eslavos, el culto a los antepasados o protectores, *domovoi* (se encuentra aquí la raíz indoeuropea *dom-*, «casa»), seguirá ocupando un lugar central en una mentalidad que, en definitiva, ha evolucionado muy poco en este punto, incluso en la actualidad. Tampoco tiene por qué extrañar que lo que habría que llamar instinto comunitario o colectivista haya presidido, desde siempre, por decirlo así, la existencia de estas sociedades. Es en el marco de la *zadruga* donde evoluciona la vida del individuo. Estamos, recordémoslo, en una cultura esencialmente agraria, aldeana en rigor, donde lo sagrado y lo profano no se distinguen netamente, como tampoco lo hacen lo espiritual y lo material.

La adivinación

Por estas circunstancias, el sacerdote-sacrificador ha debido ocupar un lugar importante en estas sociedades. Al igual que ocurre en el mundo germánico, no estoy convencido de que haya existido una categoría social bien definida, especializada en las operaciones de culto. Tiendo a pensar, más bien, que era el jefe de familia o de clan el que ejercía, *ipso facto*, estas funciones. De todas formas, los observadores, que no nos proporcionan precisiones sobre este punto, ponen en escena a los ejecutores de unos ritos que remiten todos a la fertilidad-fecundidad, ya sea abiertamente, ya sea a través de la adivinación, que gozaba de gran prestigio en estos medios en los que, en general, la supervivencia era precaria. Las citas de Thietmar de Merseburg que hemos facilitado tenderían a establecer una relación entre adivinación, culto del caballo sagrado y adoración de la Tierra-Madre. He hablado a este respecto de la diosa Mokoch, que protege los trabajos domésticos; es la única figura femenina conocida de este panteón (*Zemlya*, la tierra, es también femenina, pero tiene aspectos tan impuros —se ha dicho que podía tratarse de un préstamo tomado a los ugro-fineses o que recordaba notablemente a Astarté, incluso a Afrodita, y se le atribuye un culto orgiástico o incluso obsceno— que se duda que sea realmente eslava).

Divinidades en colectivo

En realidad, no serviría probablemente de nada el buscar una divinidad especializada en esta función. Lo que sorprende, por el contrario, es la extrema riqueza de los grupos de divinidades denominadas de forma colectiva que, sin ninguna duda, veneraba el es-

lavo: no renunciará a ello sino en nuestro siglo, y eso suponiendo que no permanezcan todavía en el inconsciente colectivo. Habida cuenta que a menudo se superponen, se las repartirá, para comodidad de la exposición, en dos grupos. De un lado, están aquellas que presiden, efectivamente, los destinos domésticos; del otro, las que se vinculan más directamente con la naturaleza. Unas y otras están siempre presentes en el folklore. No hay más que ver cómo los momentos importantes de la vida — nacimiento, matrimonio, muerte— y también los momentos importantes del año — comienzo de la primavera, por ejemplo, o fin de la cosecha— dan siempre lugar actualmente (en Yugoslavia, por ejemplo) a bailes de disfraces de un pintoresquismo inmediatamente elocuente, o ver también cómo el abedul, árbol eslavo por excelencia, recibe, en primavera, ofrendas diversas que le llevan las jóvenes cantando y danzando. Los humildes objetos de la vida cotidiana están amorosamente decorados con motivos estilizados, geométricos, cuyo sentido, sin ser necesariamente comprendido por quienes los usaban, resulta transparente para el conocedor: la rueda del sol y el caballo encabritado vuelven a encontrarse ahí. Como en otros lugares, el cristianismo se ha dedicado a recubrir ese substrato o a acaparar su sentido. Elias en su carro se ha apropiado para sí de los atributos del dios de la tormenta; san Blas (por razones de paronimia sin duda: Vlasii, equivalente a Blas, no está lejos de Volos) se ha convertido en el patrón de los rebaños; san Parasceve ha ocupado el lugar de Mokos, protector del hilado, el tejido y otros trabajos domésticos; por las mismas razones filológicas que san Blas, san Cosme (ruso Kuzma), ha ocupado el lugar del herrero Kuznets, que reemplazaba al dios solar Svarog. Y nada más convincente que esta letanía, citada por Francis Conte, que recita a principios de nuestro siglo una campesina penitente refiriéndose a la tierra:

A ti mi llanto, húmeda tierra, madre mía,
Tierra húmeda que me alimentas y sacias mi sed,
¡pobre de mí, pecadora insensata!
Que te pisoteo con mis pies al caminar.
Un golpe más, madre nutricia,
Quiero tocarte con la cabeza,
implorar tu bendición,
bendición y perdón.
Te he desgarrado el pecho
Con la reja del arado, aguda y cortante
[...]

Perdóname, madre nutricia,
en el nombre de Cristo, nuestro Salvador,
de la Santa Madre de Dios,
de Blas nuestro intercesor,
y del sabio profeta Elias
y de Jorge el caballero.

En este sentido se puede hablar de la «doble fe» de los eslavos, igual que se acusaba a los germanos, en el siglo XIII, de tener una «fe mixta». En mi opinión, no hay por qué sacar de esto absurdas conclusiones sobre una «duplicidad» eslava que sería de algún modo congènita. Podemos ver ahí, más bien, la sorprendente solidez, la profundidad insondable de actitudes religiosas que se pierden en la noche de los tiempos y que ninguna aportación ulterior ha conseguido erradicar. Si el valor esencial es la vida, en principio vegetativa, lo que captamos aquí son como los reflejos de un comportamiento sagrado referido ante todo a las fuerzas, genios y espíritus con los que, desde siempre, el hombre ha poblado su entorno oculto, teniéndoles por responsables de sus dichas y sus desdichas. Voy a hablar de ellos, pero querría añadir un ejemplo más de esta idea central. La *Knytlinga Saga* noruega da el nombre de un ídolo eslavo venerado en Rügen (entre toda una serie terminada en *-vit:* Rinvit, Puruvit..., que no nos dice nada): Tjarnaglofi (cuyo sentido en viejo normánico, «guante del estanque», demuestra con su carácter absurdo que el auditor lo ha transcrito de manera deficiente), que daría en polaco moderno *czarna glowa,* «cabeza negra». De golpe, aparece ante nosotros toda una cadena de asociaciones, pues conocemos también un Czerneboch (*czarny bog*): «dios negro», una Siva (del eslavo antiguo *sivú,* «negra») tutelar de los polabes, y un Pripegala, citado en una carta del arzobispo Adelgot de Magdeburgo en 1108, sobre el tema *piklu,* «alquitrán, pez», remitiendo *pri-* al prefijo atributivo *przy-*. Pero no nos extraviemos con la idea de negrura y hagamos de ella el signo de alguna demonologia al estilo cristiano, pues las nociones de bien y mal, como ocurre también en el ámbito germánico, no se entienden aquí de la forma que a nosotros nos es familiar. Veamos más bien en esta negrura un retorno al tema ctónico cuya preponderancia es conocida. Y, una vez más, subrayemos la diversidad extrema de los nombres de los dioses que se nos sugieren, en un estudio que, sin embargo, no está específicamente preocupado por la mitología. Siguiendo este camino, llegamos así a los colectivos de divinidades que vamos a abordar a continuación, pues es a ellas, en principio, a quienes se dirige el culto y,

como ya he insinuado, estaban probablemente presentes mucho antes de que hicieran su aparición los grandes dioses personales.

Hemos hablado ya de los *domovoi*, expresamente vinculados a la casa. Admiten variantes como los *dvorniki*, que frecuentan el corral de la granja, los *kikimori*, tutelares de las amas de casa, etc. Eran espíritus benévolos y cada uno de estos grupos tenía su lugar privilegiado, horno, secadero, aprisco, etc. Sólo el *bannik*, que se ocultaba en la sauna, lugar impuro, podía ser relativamente malvado. Cuando se veía a estos espíritus, aparecían, de ordinario, con la forma de un viejo de baja estatura, barbudo e hirsuto, y la cara más o menos oculta por un trapo de lana. Rasgo completamente notable es que su rostro era bien el del amo de la casa, bien el de alguno de los antepasados difuntos de éste: no se podría dar a entender con mayor claridad que estos *domovoi* y sus variantes representaban una forma degradada del culto a los muertos, del que hablaremos más adelante. Que nadie se extrañe, pues, de encontrar a todos estos pequeños personajes en un folklore muy rico y prodigiosamente vivo. Su humor variaba con la opinión que se formaban de las actividades de los hombres —les molestaban los perezosos, se les oía hurgar ruidosamente en los lugares mal ordenados— y más valía estar a bien con ellos mediante unas pequeñas ofrendas.

Los genios de la naturaleza

Lo mismo puede decirse de los genios de la naturaleza, tan numerosos que no los nombraremos a todos aquí. Tienen caracteres muy diversos y, rasgo importante que debe retenerse, su benevolencia respecto al hombre no es obligada. Así, si el espíritu de los campos, *polevik*, es un alegre barbián, más bromista que peligroso (tiene un paredro, la *poludnitsa*, sin olvidar a Mokos, única mujer en este panteón), las hermosas mujeres que reinan sobre las aguas, *vila* en el Sur, *russalki* al Este (su nombre colectivo es *bereginya*, de *bereg-*, «orilla»), son hostiles a los humanos a los que tratan de seducir; también los demonios del bosque, el *lechii* especialmente, aunque protegen a los animales, a los pájaros en particular, están rodeados de misterio y a menudo suscitan temor. Simbólica transparente, evidentemente, que basta para mostrar hasta qué punto el eslavo se movía en un universo literalmente encantado.

El culto

Insistiré sobre el culto, puesto que, como ya hemos dicho, en él se concentra lo esencial de la actitud religiosa del eslavo. En términos generales, se dirige a los vegetales y a los animales, lo que, en el punto en que estamos, no pude sorprendernos. Sobre todo con ocasión de las fiestas estacionales, los árboles han gozado de un marcado favor: el roble, el avellano y el nogal en la región del Elba, los tejos y cipreses entre los eslavos del Sur, el adedul al Este, como acabamos de decir. Conviene por otra parte subrayar que, aun cuando no sea el caso del ídolo del Zbrucz, la mayor parte de los ídolos que ha recuperado la arqueología eran de madera. Una vez más la relación con los germanos se impone, probablemente por las mismas razones naturales y climáticas a que ya nos hemos referido. Es significativo que la vieja palabra normánica *áss,* que designa al miembro de la más alta familia de los dioses, puede remitir a **ansuR,* que se aplicaría a una viga de madera esculpida. Aunque los eslavos no tenían, que nosotros sepamos, un equivalente a Yggdrasill o Irminsul — se observará sin embargo que este último nos es conocido por un texto de Thietmar de Merseburg, que es también uno de los atentos observadores de los eslavos al que ya antes citábamos—, es tentador pensar que las mismas razones justificaban su culto del árbol, símbolo de elevación, ciertamente, pero sobre todo de vida que triunfa sobre los elementos, sobre los rigores del clima, y también, a la vez, diana preferida y testigo del rayo, del fuego del cielo o, simplemente, del fuego. Hay, en este panteón, una criatura extraña, el pájaro Simurgh o Simargl, del que no podemos contentarnos con decir que procede del bestiario iranio por mediación de los sármatas. Es el pájaro irradiante (sentido de su nombre), el pájaro de fuego, Jar-Ptitsa, que figura en compañía del sol y podría ser el mensajero de la primavera, pero que también puede ser relacionado con el rayo; las representaciones populares asocian casi siempre este pájaro de fuego con el árbol al pie del cual duerme la Bella que el príncipe vendrá a liberar tras haber capturado al Simurgh y cabalgado sobre él.

Culto a los animales

Queda así asegurada la transición que hace posible el culto a los animales. Sin caer en los excesos, siempre tentadores, de este tipo de interpretación, su constante presencia en la devoción popular

incita a veces a preguntarse si un cierto totemismo no pudo presidir, en tiempos inmemoriales, esta religión.

El hecho es que, elaborado como es, el ídolo del Zbrucz que se mantiene en el centro de nuestras reflexiones tiene aires de tótem, a pesar de sus representaciones humanas: el caballo que figura en una de las caras, debajo de lo que parece ser una espada, por encima de los pies del dios, podría bien justificar una explicación *pars pro toto*. Hemos visto que el caballo desempeñaba un papel fundamental en las operaciones rituales de Arkona. Era, como en otras culturas vecinas, figura de guerra e instrumento de adivinación. De pronto, henos aquí, obligados a reconsiderar una vez más nuestro ídolo en sus cuatro caras: ¡cuatro funciones! La cara en la que figuran el caballo y la espada podría corresponder a la guerra; la segunda, en la que la diestra del dios dibuja una especie de anillo, correspondería al tercer ojo del adivino, interpretación que no tiene nada de gratuito, puesto que, a no ser que se deba a usura o deterioro, esta cara del dios parece tuerta, y el ojo del dios o el tercer ojo son moneda corriente en los motivos decorativos populares; la tercera, con su cuerno de la abundancia, expresa sin ambigüedad la idea de fecundidad; la cuarta, donde el cuerno está volcado, puede ser fatídica o simbolizar la muerte. Ahora bien, el caballo que aparece en esta estatua, aunque no haya dictado su factura, es también el gran psicopompo de todas las mitologías indoeuropeas.

En definitiva, si la explicación aquí propuesta no es demasiado aventurada, no puede sino admirarse la fuerza sintética de semejante monumento, nada más que ateniéndonos al «primer piso». Es verdad que otros animales han sido objeto de un culto bien atestiguado entre los eslavos. El gallo, por ejemplo, que se encuentra en todas partes. O la serpiente, criatura crónica por excelencia, ante cuya presencia aquí no deberemos sorprendernos. Se sabe que, probablemente a causa de su muda regular, es símbolo de resurrección o, mejor todavía, de regeneración. Sin que esto esté directamente confirmado, sino sólo deducido a partir de la reciente reconstrucción de las costumbres populares, debió de gozar de un culto cargado de sentido, pues, en verdad, encarna perfectamente la visión del mundo que aquí tratamos de transmitir: se han encontrado cadáveres de serpiente bajo la piedra de umbral o bajo la piedra del hogar en diversos lugares. No se podría expresar mejor la idea de que la serpiente presidía la supervivencia de la familia, o que encarnaba, por transferencia, a los antepasados que continúan asegurando la perennidad del clan. Puesto que participa, por medio de todo su cuerpo, de la tierra, tiene como ella algo de inmortal que mantiene

la continuidad de una vitalidad perpetuada de generación en generación. Es al elemento telúrico lo que el caballo es al aire, al sol o al fuego. El lobo, por su parte, siempre gris, que frecuenta los bosques y las estepas, que es una presencia constante, inaprehensible y temida, representa sin duda el peligro que acecha continuamente a la vida, que es preciso conjurar y combatir a cualquier precio. Es por eso por lo que también su rostro es múltiple y es importante procurarse sus favores, o apartar, en todo caso, sus amenazas.

Ritual

He aquí, pues, algunos de los objetos de un culto multiforme, confirmado en grados diversos, un poco por todas partes, en este ámbito. Culto que no parece haber conocido grandes ritos altamente elaborados como los que vemos en otras culturas: se trata ante todo de ofrendas reducidas a simples bienes materiales vinculados a la vida cotidiana, de procesiones amenizadas con cantos y danzas en las que los participantes llevaban trajes simbólicos que hacían de ellos personificaciones de esos testigos obligados de los trabajos y los días, sacrificios acompañados de libaciones y comidas cuyos ingredientes tenían gran fuerza expresiva, como, por ejemplo, la fiesta en el gran momento del deshielo, en la que se hacían volar por los aires unas tortas redondas como el sol. Ritos más evolucionados, como los descritos por Saxo Grammaticus en Arkona, exigen prudentes reservas tanto en cuanto a la información del monje danés como en cuanto a su capacidad de imaginación o proyección nacida de sus lecturas clásicas. Otra, quizá, sería la conclusión que habría que sacar del estudio de los ritos funerarios, aparentemente más evolucionados: nos reservamos su análisis para la última parte de este trabajo.

El papel de la Iglesia

Puede ser interesante proceder a una rápida incursión en lo que ha sido el devenir de creencias inmemoriales y de antiguos ritos, al menos para ver cuáles eran esos elementos tan fundamentales que ha resistido a la usura del tiempo y al trabajo de erradicación de la Iglesia. Hemos aludido ya a la penuria de documentos auténticos, autóctonos, en que nos encontramos. Hemos subrayado con insistencia que la gran mayoría de nuestras fuentes proceden de obser-

vadores, misioneros y clérigos cristianos, cuyo propósito no es nunca objetivo. Hemos dado algunos ejemplos de «recuperaciones» o de «camuflajes»: Perun detrás de san Elias, Volos y san Blas, Mokos y san Parasceve, entre otros. Aquí, como en otras partes, la Iglesia ha adaptado las estructuras preexistentes a las suyas, haciendo coincidir las fechas más importantes del ritual pagano con las de su propio calendario, manteniendo algunos grandes gestos imprescriptibles vinculados a los momentos cruciales de la existencia humana desviándolos de su sentido inicial, ha travestido ceremonias y ha retomado para su uso, desde otras perspectivas, los mitos y los símbolos que podía utilizar sin peligro. El tema fundamental de la lucha del héroe solar contra el espíritu de las tinieblas, por ejemplo, que en otra parte será reproducido por san Miguel abatiendo al dragón nacido del Leviatán bíblico, será, aquí, asumido por san Jorge. El tema del dios de la tormenta atravesando con estrépito los cielos en su carro será atribuido a san Elias, etc. Lo que no ha cambiado es el aspecto de proximidad a la naturaleza, muy poco intelectual, de todas estas imágenes, y de ahí la perpetuación de este fenómeno de osmosis, tantas veces sugerido aquí, entre mundo sobrenatural y vida cotidiana. La Iglesia no ha tenido ciertamente nin-guna dificultad en imponer un magisterio dominado por el Espíritu. Los eslavos no conocían sin duda el materialismo.

La VIDA: UN PASO

He aquí, pues, algunas reflexiones que inspira el «segundo piso», la «planta baja», podríamos decir, del ídolo del Zbrucz. Esta zona está reservada exclusivamente al ser humano, sin atributos ni movimiento, reflejado en un gesto ritual de ofrenda, y contemplado entre dos niveles de lo sobrenatural, uno desmesurado y activo, el otro, más importante ciertamente que el estrato humano, pero más pequeño que el del dios. La desproporción habla por sí misma: no sólo porque da a entender claramente que el tiempo de vida no es más que un breve paso o que la disparidad entre el mundo de aquí abajo y el más allá (en sus dos aspectos, superior e inferior) es grande, sino también porque sugiere la enorme diferencia que existe entre la desnudez humana y la imponente majestad de los otros dos dominios. No se podría manifestar más nítidamente que la vida no está más que de paso en nuestro mundo, pero no habría que sacar de ello ninguna clase de extrañas conclusiones de escepticismo o nihi-

lismo. Una circulación ritmada por las dos barras transversales anima literalmente el conjunto de la composición.

No veo tampoco ahí la expresión de un trifuncionalismo dumeziliano que sólo el primer piso, en todo caso, reflejaría. Brazos replegados y en actitud de donación por parte del dios, brazos estirados y en actitud de sostener por parte de la criatura del piso inferior: un esfuerzo, una actividad, recorren de arriba abajo la estatua-columna. Sólo el hombre está a la espera, en oblación, eventualmente. Está, rigurosamente, sostenido por la criatura de abajo y sobre él reposa, a su vez, la representación del dios, una concepción que podría dar lugar a un amplio comentario si poseyéramos algún indicio que nos permitiera desarrollar este punto. Si hay tripartición, ésta está más relacionada con las manifestaciones profundas de la vida, con la idea que el hombre se puede hacer de ella, que con sus campos de ejercicio. Hay sin duda tres zonas, pero superpuestas, no en un plano horizontal. Una vez más, no deberíamos sacar conclusiones sobre el aplastamiento o la insignificancia de la existencia humana terrenal, sino atender más bien a su valor de vector.

Y hay algo más: el ídolo del Zbrucz fue encontrado, como hemos dicho, en el lecho desecado del río que lleva este nombre. Sin duda pudo ser arrojado allí en los tiempos de la conversión. Pero preferiría creer que el hecho de haber sido encontrado en dicho lugar no es fortuito, que la estatua fue realmente erigida en o al borde del río. Sin necesidad de apelar al psicoanálisis o a un simbolismo demasiado evolucionado, sin necesidad siquiera de evocar la *russalka*, a la vez sensualmente evocadora y peligrosa que frecuenta los ríos, está claro que la mayor parte de las criaturas sobrenaturales refugiadas en el folklore eslavo, tan rico y diverso, son imágenes de huida, de paso, de movimiento perpetuo; como la temática debidamente historiada de nuestra estatua por la que pasa, incluso congelada en la piedra, un impulso nacido de los trasfondos de nuestra conciencia que culmina en el dios. El hombre en este mundo terrenal no es, visiblemente, más que la ofrenda de este sacrificio permanente: un estado de la vida que no es el más importante, ni siquiera el más expresivo.

Los «GRANDES MUERTOS»

Llegamos así al último estadio, al estrato inferior del ídolo del Zbrucz. He dado a entender ya que el análisis habría podido comenzar perfectamente por ahí, invirtiendo el sentido de la progresión que he-

mos seguido. Si procedo como lo he hecho es porque trato de realizar un trabajo ortodoxo de arqueología mental y porque pienso que, de este modo, llegamos a todos los aspectos, incluso los más recónditos, de la mentalidad que estamos intentando reconstruir. ¿Quién es el personaje que ocupa este basamento y cuyo papel es primordial, puesto que sostiene con sus dos brazos levantados todo el conjunto? ¿Un gigante —como puede inducir a pensar la desproporción de su cuerpo en relación a la figura humana del nivel intermedio— o un muerto, un «gran muerto», un antepasado? ¿O se trata de ambas cosas?

De las dos, sin duda. Por poco que la conozcamos, no hay duda de que esta mitología, como tantas otras emparentadas con ella, colocaba en los orígenes la existencia de gigantes que se encarnaron en los grandes protagonistas del decorado terrestre (como Sviatogor, convertido en parangón del héroe popular, cuyo nombre significa Montaña Sagrada) o en los grandes elementos (acordémonos de Striborg, que será el viento), e incluso en vegetales (recordemos que Perun-Perkünas puede muy bien haber sido inicialmente el roble) y, por supuesto, en animales, eventualmente reducidos a lo que mejor expresa su imperiosa fuerza vital (ha existido un Rujevit, de *ruj*, «celo»). No estoy seguro, dicho sea de paso, de que sea absolutamente necesario concebir una sucesión en el tiempo que partiendo de este animismo, bajo unas formas gigantescas de culto a los antepasados, llegaría a las individualizaciones antropomórficas que son los dioses. El culto a la familia, *rod*, que ya hemos puesto de relieve, y, por tanto, el de los muertos y más particularmente el de los grandes muertos que son los antepasados fundadores de linajes o de clanes parece tan fuerte, tan primordial, que permite una deducción más rápida y sintética.

El culto a los antepasados

Es decir, que en el origen estarían los muertos, siempre en el marco de la familia en la que habían vivido. Aunque la incineración haya sido conocida por los eslavos, la inhumación debía de ser corriente: es lo que podría representar la postura del personaje de la estatua-columna que estamos analizando, con las piernas replegadas. En todo caso, es del culto a los antepasados de lo que estamos mejor informados. Su muerte daba lugar a toda clase de ceremonias y de ritos, al frente de los cuales hay que colocar una comida especial o *trizna*, cuyo sentido es suficientemente elocuente para pres-

cindir de comentarios, con libaciones destinadas tanto a excitar el sentimiento de comunión de los vivos con el desaparecido como a conmemorar su recuerdo, ceremonia que se repetía por otra parte en fechas fijas, especialmente en los grandes momentos del año. No me hago eco aquí, contrariamente a tantos comentadores modernos, del testimonio frecuentemente invocado del diplomático árabe Ibn Fadhlan, que asistía en el año 922, a orillas del Volga, al entierro de un jefe «rus»: los rüs o rhos, aunque indiscutiblemente hayan dado a Rusia su nombre así como sus cimientos políticos, no eran decididamente eslavos sino escandinavos, «vikingos» suecos *(vaeringjar)*, y he puesto de manifiesto en otro lugar que lo que vio Ibn Fadhlan concuerda bien con todo lo que sabemos de los germanos en tales ocasiones, mas no de los eslavos. Pero eso no quiere decir que estos últimos no hayan conocido prácticas minuciosas para la inhumación o cremación de uno de los suyos. Si se lo quemaba, es decir, si se lo purificaba mediante el fuego para liberar, según las reglas de la magia, su espíritu, creemos que la costumbre de recoger sus cenizas en una urna que se colocaba sobre una estaca o poste en un cruce de caminos no se debía a la pretensión de que su espíritu, caso de que eventualmente fuera reputado de maléfico, se extraviara, sino — y el ídolo del Zbrucz no podría contradecirlo— con objeto de que controlara los cuatro rumbos del viento, o las cuatro zonas fatídicas. En suma, para que continuara velando por los elementos y, en consecuencia, por la prosperidad del clan. Que, según otras tradiciones, se le haya inhumado con la cabeza vuelta hacia el este, hacia el sol levante, por tanto, no contradice esta voluntad de asociar estrechamente el rito a la temática de la fecundidad.

Volvamos a la comida funeraria. Se ha dicho que se renovaba a intervalos regulares, tomando el muerto exactamente la figura de un dios lar: él era el que consumía el *trizna;* a este efecto, se le dejaba un lugar en la mesa; se consumía, el día de los funerales, un pastel especial en cuya elaboración entraban los elementos más apreciados por los vivos, los más necesarios para su supervivencia también, trigo o arroz, miel, uvas secas, etc., sin hablar del hidromiel o del aguardiente. Francis Conte cita la invocación que, tras haber encendido un cirio, el nuevo jefe de familia dirigía a los desaparecidos:

Santos antepasados, os llamamos,
santos antepasados, venid a nosotros.
Hay aquí de todo lo que Dios nos ha dado,
os ofrezco todo lo que tengo.

No es muy grande el esfuerzo que hay que hacer para despojar a esta oración de su vestimenta cristiana y recuperar la esencia de un ritual que se pierde en la noche de los tiempos.

El muerto no está muerto

Insistimos, puesto que no se conocen detalles más evolucionados sobre estas ceremonias sino a través de versiones demasiado impuras por demasiado recientes y sometidas, por tanto, a contaminaciones de todo tipo, en la simplicidad y el carácter natural, casi vegetativo, de este ritual.

Lo importante era no separar brutalmente el mundo de los difuntos del de los vivos o, mejor todavía, manifestar una perfecta continuidad entre uno y otro, proyectando sobre uno los gestos que mejor expresaban la comunión con el otro. La idea, se percibe con claridad, es que el muerto no estaba muerto. Sencillamente, había pasado a otro modo de vida, pero continuaba velando sobre su estirpe y presidiendo sus destinos. Que con el tiempo y la ofuscación de los recuerdos precisos, con la irrupción de la leyenda también, el muerto adquiriese una importancia creciente y se conviertiera en divinidad tutelar, deseosa y exigente en cuanto a veneración y culto, luego en un gigante, y por fin en un dios, nada hay en ello que no sea completamente natural. Contrariamente a lo que escribía no hace mucho tiempo, no distingo ya aquí manismo de animismo. Si la familia es la célula completamente fundamental de la sociedad eslava, si, como es lógico en un ambiente primitivo, la perpetuación de la vida bajo todas sus formas es la preocupación constante, es normal que los antepasados ocupen el primer lugar en el edificio religioso. Han fundado la estirpe, la sostienen — la sostienen literalmente, como el personaje del Zbrucz sostiene todo el edificio—, a ella y a todo lo que podrá suscitar en el futuro para magnificarse. Que se contemple entonces a los dioses como proyecciones, entre los vivos, de sueños que han suscitado los muertos, o como una exaltación, en un estado más inmaterial de su recuerdo y su papel, eso, en el fondo, no importa. El flujo de vida surgido de los muertos y continuado, a ejemplo suyo, por los vivos desemboca de forma natural en los dioses. No a la inversa: reparemos en este punto que me lleva a corregir ese movimiento de doble circulación, ascendente y descendente, que sugería más arriba con otros fines.

Repitamos que el valor supremo es la vida: los muertos han sabido crearla, su ejemplo es prueba del éxito; los «terrestres» la

propagan; los dioses la magnifican. Pero esta corriente asciende de la base hacia la cima. Me pregunto incluso, caso de que esta visión fuese correcta, si no sería preciso ver en esta hipótesis de interpretación *el* rasgo fundamentalmente eslavo, es decir, la aportación profunda e inalienable procedente del substrato autóctono que recubrirá un día la aportación indoeuropea, habida cuenta que, para ésta última, la circulación parece funcionar en sentido opuesto, es decir, partiendo del «cielo» para llegar a los «infiernos». Repitamos una vez más, pues la insistencia aquí no me parece superflua, la sorprendente constatación de que el personaje de la zona inferior del ídolo del Zbrucz es responsable de la existencia del conjunto bien estructurado que soporta. Los brazos de Svantovit juegan ese papel, lo mismo que los del hombre (el cual, a su vez, sostiene al dios con su cabeza). El gigante-antepasado-muerto, estrictamente fundamental, es indispensable.

Dos categorías de muertos

Se puede retomar la cuestión *a contrario*. Existían para los eslavos dos categorías de muertos: los que habían conocido la muerte de forma natural, los *roditeli* (y no es fortuito encontrar aquí el tema *rod-),* y los que habían perecido de muerte violenta, los *mertvyaki.* El desarrollo que precede se aplica a los primeros, claro está. Pero *iy* los otros?

Los otros, puesto que eran, por definición, muertos fuera de la paz, unida por naturaleza a la idea de familia y, más en general, a la idea que se tenía de la «felicidad», corrían el riego de ser malos. Con una admirable lógica, en la línea precisa del análisis que aquí se propone, se convertían en espíritus malvados porque, en definitiva, se les había negado el ritual estipulado para los muertos naturales. Se transformaban, pues, en brujos capaces de provocar epidemias o toda clases de males atentatorios contra los bienes de la vida, y, sobre todo, en vampiros, *oupir,* que, hasta nuestros días, jamás han dejado de estar presentes en esas conciencias, en particular en la región de los Balkanes (no se olvide que Drako, el prototipo de Drácula, es precisamente originario de allí).

Esta concepción es digna de ser considerada con atención: el muerto-mal-muerto no puede llegar a encontrar la paz, llegado el caso, más que sorbiendo la sangre, símbolo de vida por excelencia, de los vivos. Entendemos, pues, por oposición, que el muerto-bien-muerto queda inscrito, por su parte, en la corriente recta de la vida,

puesto que no tiene necesidad de compensaciones o, más bien, de recuperaciones, de esta índole. El ritual para conjurar estos monstruos no es menos explícito: se exhumaba el cuerpo del vampiro, que, claro está, no se encontraba descompuesto, sino con los labios rojos y la sangre goteándole por la boca, y se le hundía en el cuerpo un enorme clavo, una estaca que lo mantuviera en contacto con la tierra. Se han encontrado, en efecto, en Polonia, en antiguos cementerios, cadáveres con el cráneo traspasado por un clavo: no se podría manifestar mejor la voluntad explícita de conectar, de reconciliar esta muerte desgraciada con la Tierra-Madre, fuente de toda vida, prenda de toda vitalidad. Hasta tal punto era *natural* que el hombre muriese un día para pasar a un estado superior de vida, y escandaloso el que esta gracia le fuera negada.

El gigante-antepasado que sostiene la estatua-columna del Zbrucz tiene el mismo rostro que el hombrecillo terrestre y que el dios celeste, pero es más grande. Su pierna replegada traza un movimiento idéntico al del brazo del dios y al del brazo del hombrecillo terrestre, pero invertido: ¿podemos decir que los tres personajes son, *grosso modo*, homotéticos? Hay, en todo caso, una neta supravaloración del «muerto», lo mismo que del dios, sobre el vivo. ¿Puede expresarse mejor que el paso por la tierra, por indispensable que sea, no tiene más función que la de prolongar esta vida profunda para transformarla en divinidad?

Y no hemos terminado todavía con el ídolo del Zbrucz, del que se convendrá que es verdaderamente un resumen, una especie de ideograma del universo religioso de los antiguos eslavos. Su forma general incita a ver en él un símbolo fálico —culto, por lo demás, bien documentado en estos territorios— y estaba originalmente pintado de rojo, color de la sangre. Así, la forma de conjunto de la estatua corrobora, si no lo dicta, el mensaje que se supone transmite. De hecho, todo es prodigiosamente elocuente en este monumento de marcado carácter sintético: es una visión global del mundo religioso que llevaba en su interior lo que el autor desconocido ha querido, de forma evidente, transmitirnos.

Veneración de las grandes fuerzas cósmicas, culto a las plantas o los animales que, o bien favorecen la prosperidad, en cuyo caso debemos agradecérselo, o bien la amenazan, y es necesario entonces conjurar el peligro; respeto a los antepasados fundadores de los linajes vivientes, portadores ellos mismos de dioses de vida; pues es la vida, en efecto, captada en estado bruto, sin excluir, naturalmente, una proyección a niveles más ideales, lo que es sagrado para los eslavos.

Ahora bien, la vida engloba todos nuestros comportamientos habituales y no cesa de prodigar al mismo tiempo nuevas manifestaciones de su soberana presencia y su calor. He ahí por qué lo sagrado de la vida tiene, entre los eslavos, esa expresión sincrética y polifacética del ídolo del Zbrucz.

Bibliografía

Arne, T., *La Suède et l'Orient,* Uppsala, 1914

Boyer, R., «Slaves. Mythes, rites et dieux» y «Slave et Germano-Nordiques», en Y. Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des mythologies* I-II, Flammarión, Paris, 1980.

Bruckner A. «Die Slaven», en A. Bertholet (ed.), *Religionsgeschichtliches Lesebuch,* Tübingen, 21926, fase. 3.

Conte, F., «La mythologie slave», en *Mythes et croyances du monde entier* I, *Le monde indo-européen,* Paris, 1985.

Dvornik, F., *The Slaves,* 1956.

Jakobson, R., «La mythologie slave», en *Standard Dictionary of Folklore* II, New York, 1950.

Mansikka, V. L, *Die Religion der Ostslaven* I, *Quelle,* Helsinki, FFC 43, 1922.

Meyer C. H., «Fontes historiae religionis slavicae», en *Fontes historiae religionum,* Berlin, 1931. (Contiene también la *Knytlinga saga* en normánico y en latín, y los textos en árabe y en alemán.)

Niederle, L., *Manuel de l'Antiquité slave* I-II, Paris, 1923-1926.

Pascal, P. «La religion des anciens slaves», en Brillant, M. y Aigrain R (eds.), *Fhstoire des religions* V, Paris, 1956.

Portal, R., *Les slaves,* Paris, 1965.

Palm, T., *Wendische Kultstätten,* Lund, 1937.

Reiter, N., «Mythologie der alten Slaven», en *Wörterbuch der Mythologie* I, 6, Stuttgart, 1964. 5

Sokoloff, L, *Le folklore russe,* Payot, Paris, 1945.

Stender-Petersen, A., «Russian paganism»: *Russian Studies, Acta Jutlandica* XXVIII/2 (1956).

Unbegaun, B. O., «La religion des anciens Slaves», en *Mana, Introduction a l histoire des religions* 2, III, Paris, 1948.

Vernadsky, G. V., *The origins of Russia,* 1959.

Vincke, F., «The religion of the Slaves», en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia religionum* I, Leyden, 1969.

Vincke, F., «La Religion des Slaves», en H. C. Puech (ed.), *Histoire des religions I,* Pléiade, Paris, 1970.

Wienecke, E., *Untersuchungen zur Religion der Westslaven,* Leipzig, 1940.

Capítulo 8

LA RELIGIÓN DE LOS BALTOS

Marija Gimbutas

Si nos remitimos a la época protobáltica (aproximadamente 3000-2500 a.C.), la religión precristiana de los baltos (prusianos, lituanos y letones) abarca un período de varios milenios, que incluye también una época prehistórica en la que las culturas bálticas se extendieron por un vasto territorio que podemos situar entre las actuales ciudades de Berlín y Moscú (Gimbutas, 1963).

Las fuentes utilizadas para el estudio de la mitología y la religión bálticas son de tipo histórico, arqueológico, etnográfico y folklórico. Por una parte, existen en primer término referencias a religiones precristianas en el historiador romano Tácito (siglo I d.C.); después, aunque de manera ocasional, en crónicas de los siglos ix al xn, algo más abundantes entre el siglo xm y el xv, y encontramos ya descripciones extensas de creencias y rituales en los siglos xvi y xvn. Por otra parte, existe abundante material arqueológico y folklórico en el que no es difícil reconocer las huellas de antiguas creencias no cristianas.

Los primeros investigadores obtuvieron sus informaciones acerca de la religión precristiana de los documentos históricos medievales, pero estos trabajos no nos sirven de mucho, dado que la información es arbitraria y se encuentra distorsionada, por proceder de misioneros llenos de prejuicios o de analistas que desconocían la lengua local.

Aunque la mayor parte de los documentos históricos relativos a la antigua religión báltica han sido oportunamente publicados (la colección más importante es la de W. Mannhardt, *Die Gótterlehre der alten Letten*, 1936), estos materiales no son suficientes, sin

embargo, para reconstruir el marco completo de dicha religión. La clave para comprender el sistema de estas antiguas creencias reside en la riqueza de su folklore —canciones mitológicas, cuentos, leyendas, creencias, adivinanzas, fórmulas mágicas—, en los ritos paganos aún vivos en pleno siglo xx, en los yacimientos arqueológicos y en los estudios de mitología comparada y de lingüística.

Por razones políticas, los baltos fueron cristianizados en época tardía. El recelo hacia los misioneros extranjeros continuó durante mucho tiempo: los baltos habían defendido sus fronteras y sus propias vidas frente al *Drang nach Osten* de la Orden Teutónica a lo largo de los siglos xm y xiv, Lituania no fue oficialmente cristianizada hasta el año 1387 y los campesinos de Zemaitija (Lituania occidental) continuaban siendo paganos a finales del siglo xvi.

La fuerza que la antigua religión poseía en esa época queda perfectamente ilustrada en la carta que el obispo Merkelis Giedratis envió al general de los jesuítas en 1587: «No encontrará en la mayor parte de nuestra diócesis una sola alma que acuda a confesarse o a comulgar, que conozca la oración (el Padrenuestro) o sepa persignarse; no encontraría a nadie que tenga algún conocimiento de los secretos de nuestro credo (cristiano). Hacen sacrificios a Perkünas, rinden culto a las serpientes y veneran como sagrados a los robles. Ofrecen alimentos a los muertos y realizan otras muchas cosas extrañas, más por ignorancia que por mala voluntad» (Ivinskis, 1986, 405)

La fuente principal para el estudio de la religión báltica es, por tanto, la incomparable riqueza del folklore lituano y letón, en el que encontramos numerosos motivos precristianos. La investigación deberá, pues, conjuntarse con el análisis lingüístico y semiótico, y deberá ser ampliada mediante los estudios arqueológicos y de mitología comparada. Algunas tentativas en este sentido ya se han llevado a cabo. Tenemos, por ejemplo, en lituano, el importante libro del profesor A. Greimas, *Apie dievus irz mones (De dioses y hombres)*, de 1979. Harold Biezais ha utilizado millares de cantos letones en su reconstrucción de las figuras de las antiguas diosas, de la familia de divinidades celestes y del dios Dievas, dios del Cielo radiante (Biezais, 1961, 1955, 1972). Finalmente, en diccionarios y enciclopedias mitológicas podemos encontrar pequeños sumarios acerca de la mitología lituana y letona (cf. Balys y Biezais, 1965; Biezais, 1975, 1987).

El mitólogo francés Georges Dumézil (1898-1986) ha podido demostrar, después de toda una vida dedicada a la investigación, juntamente con sus discípulos, que existe una estrecha relación en-

tre todas las mitologías indoeuropeas: encontramos casi los mismos seres míticos en Lituania, India, Grecia y Roma (Puhvel, 1987, 222-238). Todas estas mitologías comparten también una estructura social patriarcal: sólo los dioses masculinos crean y gobiernan el mundo; las diosas femeninas son secundarias y aparecen únicamente como esposas, hijas o amantes.

Sin embargo, esta reconstrucción de los dioses del panteón indoeuropeo no proporciona un retrato completo de la antigua religión de los baltos, pues la religión precristiana de Lituania y Letonia, como, por otra parte, de toda Europa, aparece en realidad en múltiples estratos. Por debajo del estrato indoeuropeo existe uno de tipo preindoeuropeo, matriarcal, que hunde sus raíces en Europa. Denomino a éste «estrato de la vieja Europa». El estrato indoeuropeo, venido del Este, se superpuso a la cultura autóctona.

En la ideología de la vieja Europa es una mujer, no un hombre, quien crea el mundo. Esta religión matriarcal tiene un pasado muy profundo y es heredera de la más antigua religión del mundo, que perduró durante incontables milenios. Debemos distinguir dos estratos, el indoeuropeo, androcrático, y el matriarcal de la vieja Europa. Si no lo hacemos y tratamos las muy diferentes ideologías como si se tratara de un todo, será extremadamente difícil comprender las divinidades y las formas de pensar que se desarrollaron.

En primer lugar, trataré de perfilar de manera concisa las principales divinidades de la era matriarcal y, a continuación, las del siguiente período indoeuropeo. Su coexistencia y los procesos de hibridación o influencia recíproca a través de los tiempos crearon lo que nosotros llamamos ahora religión precristiana de los baltos.

I. El estrato matriarcal de la vieja Europa

La religión matriarcal o de la Diosa procede de los habitantes del área báltica oriental. Los pueblos de lengua indoeuropea llegaron a las costas bálticas alrededor del año 3000-2500 a.C. tras haber atravesado la Europa central. La religión de la vieja Europa continuaba bajo la protección de la madre de familia; la religión indoeuropea era la religión de la clase dominante.

El panteón matriarcal de la vieja Europa estaba gobernado por divinidades femeninas: diosas otorgadoras de vida, salud, felicidad o desgracia, enfermedad y muerte. También existían en este panteón dioses masculinos, pero sólo como figuras secundarias: eran los dioses estacionales de la vegetación, o también los protectores

de los rebaños, de los animales salvajes y los bosques. La mayor parte de los dioses indoeuropeos estaban asociados a los fenómenos celestes —la luz del cielo, el sol, la luna, las estrellas, el trueno— y a los caballos y el ganado, a las armas y la fuerza física. Las diosas de la vieja Europa, por el contrario, obtenían su energía creadora del agua, de la luna, la tierra, las piedras y las plantas. Estaban agrupadas en clanes o grandes familias, a cuya cabeza se encontraba una reina o una figura materna. Este cuadro refleja la antigua estructura social matriarcal preindoeuropea.

La dualidad y triplicidad de las diosas es otro rasgo característico del panteón europeo antiguo. La misma diosa puede aparecer como joven y como anciana, como madre y como hija, o bien como una pareja de hermanas; puede ser tanto dadora de vida como procuradora de muerte. La diosa, en su forma triple —doncella, ninfa y arpía, o dadora de vida, procuradora de muerte y regeneradora—, evoca a su vez las tres fases lunares: luna nueva, creciente y llena. La triplicidad expresa así el poder total de la diosa.

Las divinidades

1. *Laima*

Laima es el Destino: la duración de la propia vida, la felicidad y la desgracia, la riqueza o la pobreza, todo depende de su decisión. Las crónicas históricas y los diccionarios de los siglos XVII y XVIII testifican su existencia como «Diosa del Destino» o «Diosa del Nacimiento». Por otra parte, todavía a comienzos del siglo XX su presencia era muy fuerte en las costumbres y creencias populares referentes al nacimiento. Se creía, por ejemplo, que, con ocasión del nacimiento de un niño, Laima, o las tres Laimas, como Destino, aparecía en la ventana del recién nacido para pronosticar su futuro.

Todavía a finales del siglo XIX y comienzos del XX, los rituales de nacimiento incluían un sacrificio a Laima. En Letonia, el ritual del nacimiento, en el que únicamente participaban mujeres, se llamaba *pirtizas*, de *pirtis*, «sauna», dado que era allí donde tenía lugar. La mujer más anciana, la abuela, presidía el ritual, que comenzaba con un baño antes del parto y terminaba con la celebración de una gran fiesta inmediatamente después del parto. El aspecto fundamental del rito era el sacrificio de una gallina o una oveja y la presentación a Laima de toallas, cinturones u otros materiales tejidos. Según una referencia procedente del siglo XVII (Praetorius, 1690),

se mataba la gallina con un cucharón de madera. Ésta es, evidentemente, una costumbre muy antigua que podría explicar la función de muchos cucharones de madera de la época neolítica con hermosas tallas y motivos ornamentales y con forma, habitualmente, de aves acuáticas.

Otra antiquísima creencia, la de la relación de la diosa Laima y la osa, se manifiesta en la opinión de que la mujer encinta y la osa son una misma divinidad. Todavía a mediados del siglo XX, en Lituania, se decía «la osa» al refererirse a la mujer gestante o que acababa de dar a luz; «viene la osa» era la frase pronunciada por las mujeres reunidas en la sauna cuando veían acercarse a la joven madre poco después de haber dado a luz. Incluso la sauna era concebida como una osa, creencia conservada en las adivinanzas lituanas, una de las cuales dice así: «La osa yace como si estuviera muerta, pero algo se mueve en su seno»; respuesta: «la sauna». En las canciones nupciales lituanas, la esposa es llamada *meskele,* «pequeña osa» (diminutivo de *meska,* osa), y es cubierta con la piel de una osa. Es probable que, en algún momento, la diosa del nacimiento fuera imaginada en el área báltica como una osa, de la misma manera que en la antigua Grecia y también, en tiempos mucho más remotos, en la vieja Europa, como testimonian las numerosas esculturas de osos y osas cuidando del osezno.

Una relación zoomórfica distinta se manifiesta en la imagen de la «Vaca Laima». En la mitología letona aparece como *Mara, Marsa* o *Marsavina.* Estos nombres pueden ser, tal vez, resultado de una corrupción por el contacto con «María» (a veces, incluso, se la llama María Magdalena), pero es posible también que los nombres sean antiguos, originarios de la vieja Europa, y estén relacionados con toda esa serie de nombres de diosas que tienen como raíz *Mar- {More, Mora, Mari,* etc.). Sea cual fuere el origen de su nombre, la «Vaca Laima», en letón *Govu Laima,* es ciertamente una divinidad muy antigua. En las canciones mitológicas se la llama «Madre de la leche» o «Pastora de las vacas» y posee el manantial de la vida, que es la fuente de la leche de las vacas.

La principal actividad de Laima es la de dar la vida a los terneros. Está presente en el momento del parto, no como una divinidad antropomórfica, sino como una serpiente negra, una gallina negra o, incluso, como un insecto negro. Aquí el color negro acentúa la fertilidad. En la estructura simbólica de la vieja Europa, el color negro significa fertilidad y no muerte, como en el simbolismo indoeuropeo.

Las ovejas, cabras y terneros podían también nacer directamen-

te de los árboles de Laima. La propia Laima es identificada con el tilo. Este árbol fue considerado sagrado en tiempos remotos, y era costumbre protegerlo mediante una zanja. Laima también podía ser un menhir, una piedra vertical. En las crónicas de los jesuítas de comienzos del xvn vemos que en esas piedras se ofrecían sacrificios de lino y materiales tejidos, especialmente toallas y cinturones. Se creía que las piedras verticales eran «divinidades del hogar doméstico». Hasta mediados del siglo xix los menhires, de cerca de metro y medio de alto elevándose junto a ríos y manantiales y protegidos por una fosa, eran llamados «Diosas piedras». Se creía que bajo ellos estaba el agua vivificante de Laima o la fuente de Laima.

Debemos también mencionar la encarnación más importante de Laima: el cuco, asociado al aspecto primaveral de la diosa. El cuco predice la duración de la vida, la felicidad y el matrimonio. En la primavera, el cuco alegra los corazones de los hombres. Los campesinos se levantan cuando suena la primera llamada del cuco: a quien lo escucha primero se le considera una persona afortunada; según una superstición que aún subsiste, uno vive tantos años cuantas veces el cuco repita su canto.

Laima teje e hila la vida humana. También el cuco hila, teje o cose con hilos de plata o de oro mientras está sentado en su áureo trono.

Puesto que el cuco es el profeta de la primavera, simboliza el final del dominio de los poderes invernales. Después de la primavera, el cuco desaparece, para aparecer a continuación como ave de presa, como halcón. La creencia en esta transformación del cuco en halcón está difundida en gran parte de Europa.

Un aspecto particular de Laima es el de distribuidora de bienes materiales. Ella da a cada cual su parte. En Lituania, este aspecto queda reflejado en el doble nombre de Laima, *Dalia*, de *dalis*, «repartir». Es invocada como Laima-Dalia y, en esta condición, se manifiesta en forma de pato, cisne o carnero. Incluso una piedra puede representar esa actitud de repartir propia de Laima. Por los cuentos conocemos la historia de cisnes que se convierten en hermosas doncellas: si un hombre pobre se casa con una doncella-cisne, llegará a ser rico y feliz. Se puede obtener por casualidad uno de los carneros encantados de Laima e incrementar así mágicamente la posesión de bienes materiales. Si Laima no asigna a alguien su parte, ésta no podrá conseguirse por ningún otro medio. Si un hombre desgraciado se apodera aunque sea de una piedra, pensando que podría ser su «parte», verá cómo su piedra disminuye poco a poco cada día.

La etimología del nombre Laima indica una asociación de sus funciones de incrementar y disminuir. La raíz *lei-Hi-* significa «ampliar», «incrementar», «derramar». En prusiano, *laims* significa «abundante», «rico». Por otra parte, la misma raíz tiene afinidad con una familia de palabras que tienen el sentido de «disminución» y «reducción». El lituano *laibas* significa «delgado»; el prusiano *likuts*, «pequeño». Sin duda alguna, el nombre está relacionado con *laime*, «felicidad», «destino», y quizá también con *leisti*, «crear», «permitir».

2. *La serpiente*

Hasta comienzos del siglo XX, en Lituania, Bielorrusia, Bosnia, Bulgaria y también en otros lugares, unas inofensivas serpientes de color verde compartían con frecuencia las casas con sus moradores habituales. La serpiente ocupaba el lugar de honor, el rincón sagrado de la casa, y era alimentada con leche; era la guardiana de la familia o, más exactamente, simbolizaba su fuerza vital. También respecto a la vaca, la serpiente simbolizaba la energía vital, especialmente la fertilidad. Puesto que la serpiente era la encarnación de la energía vital, no se le podía dar muerte. Se creía que quien matase a la serpiente vería destruida la felicidad de toda su familia y quedaría paralizado para el resto de su vida. Ni siquiera si una serpiente venenosa mordía a alguien se la podía dar muerte, pues, si se hiciera, la persona mordida nunca recuperaría la salud. Si la serpiente doméstica vivía junto a los niños, era especialmente importante no dañarla ni matarla: si se hiciera, alguno de los niños moriría.

Se creía también que las serpientes poseían poderes curativos. Todavía hoy, las mujeres llevan alrededor del cuello serpientes disecadas o fragmentos de vértebras de serpiente como protección contra las enfermedades. La serpiente cocinada es el mejor remedio contra la ceguera.

Según la creencia popular, encontrarse con una serpiente significaba matrimonio o nacimiento. Se decía que la *zaltys* (en lituano, una especie de serpiente verde no venenosa, de *zallas*, «verde») traía felicidad y prosperidad. Y se consideraba la fertilidad como elemento esencial del concepto de prosperidad. Se creía también que las *zaltys* aseguraban el crecimiento de la familia. Todavía hoy, en Lituania, las extremidades de las vigas transversales del tejado son a veces talladas en forma de reptil para asegurar el bienestar de la familia.

La serpiente era algo primordial y misterioso, algo que proviene de las profundidades de las aguas, donde comenzó la vida. Su reno-

vación estacional, el cambio de su piel y el letargo invernal hacían de ella un símbolo de la continuidad de la vida.

En pleno siglo XX, en la Europa central y septentrional, al llegar el invierno se arrastraba a través de los pueblos un tronco (el leño Yule), que sería posteriormente quemado. Este rito puede haber simbolizado no sólo el letargo y la destrucción de la vegetación, sino también el sacrificio de la serpiente (en forma de leño) al comienzo de su ciclo de hibernación. Uno de los nombres de la serpiente es en lituano *kalade*, tronco, que contrasta con el nombre general, *gyvate*, que significa fuerza vital. En griego, la palabra *geras* designa tanto la vejez como la muda de la serpiente. El leño Yule está asociado también lingüísticamente con la ceremonia ritual en la que se quema a la «Vieja Bruja». En las regiones montañosas de Escocia, el leño Yule recibe el nombre de *Cailleache*, la Vieja (bruja). La muerte de la serpiente simbólica garantizaba su renacer en primavera. Se creía además que las cenizas del leño Yule tenían la propiedad de curar el ganado, ayudar a parir a las vacas y favorecer la fertilidad de la tierra.

El influjo vital de la serpiente se manifestaba no sólo en la creación de la vida, en la fertilidad y el crecimiento, sino también en la regeneración de la energía vital que empezaba a declinar. Combinados con plantas mágicas, los poderes de la serpiente eran eficaces para sanar y restituir la vida. Una serpiente que se enrollaba verticalmente simbolizaba la fuerza vital ascendente, pues se la consideraba una columna de vida alzándose sobre las cavernas y las tumbas, y era a su vez un símbolo intercambiable con el árbol de la vida y la médula espinal. De manera similar, la serpiente enrollada sobre sí misma rezumaba una fuerza regeneradora semejante a la del sol.

En otoño, las serpientes entran en su letargo e hibernan hasta finales de enero o comienzos de febrero. En Lituania, todavía en nuestro siglo, se celebraba un día especial y sagrado dedicado a las serpientes *(kirmiu diena, kirmeline)* en torno al 25 de enero. En ese día, y de manera simbólica, despiertan las serpientes y vienen desde los bosques a las casas. Este día especial es el comienzo de todo, es el despertar de la naturaleza. En ese día, los granjeros sacuden los manzanos para que den más fruta y zarandean las colmenas para despertar a las abejas.

La corona es la característica más constante de la diosa serpiente prehistórica. Este rasgo continúa vivo en el folklore europeo, que con frecuencia representa a la serpiente provista de una corona; se trata en este caso de un símbolo de sabiduría y riqueza. La persona

que en lucha con la gran serpiente blanca logre arrebatarle su corona, podrá conocerlo todo, verá los tesoros escondidos y comprenderá el lenguaje de los animales.

La serpiente coronada es la más importante de las serpientes: es la reina, la que manda sobre todas las demás. Las reuniones de cientos de serpientes dirigidas por la serpiente coronada son bien conocidas por los cuentos de hadas, y crónicas de la Lituania prusiana del siglo XVI nos hablan de grandes multitudes de serpientes conducidas por una gigantesca serpiente coronada.

3. La diosa del fuego del hogar: Gabija y Uguns Mate, Madre del Fuego

La diosa del fuego del hogar protegía la casa y la familia, aportando felicidad y fertilidad a sus miembros y estimulando el crecimiento y la prosperidad del ganado y las cosechas. Toda la vida familiar se desarrollaba prácticamente alrededor del fuego sagrado. Se daba tres vueltas al recién nacido en torno al hogar, y la joven esposa, apenas llegaba a su nueva casa, debía girar tres veces alrededor del fuego. El fuego del hogar no se extinguía nunca.

El fuego del hogar debía ser respetado; no podía escupirse en él, ni arrojar algo sucio al hogar. Si el fuego no era respetado, la diosa del fuego podía enfadarse y castigar a la familia incendiando la casa.

La veneración debida la fuego del hogar se mantenía todavía viva a comienzos del siglo XX. Los baltos imaginaban a la divinidad del hogar como una diosa antropomórfica, a veces con alas, a veces como la «Madre del Fuego», pero en ocasiones también como una cigüeña o un gallo. Los lituanos llaman a esta diosa *Gabija,* del verbo *gaubti,* «cubrir», «proteger». Los letones tienen su *Uguns Mate,* «Madre del Fuego». Lasicius, en el siglo XVI, hablando de la diosa del fuego de la Lituania occidental, añadía la palabra «madre» a su nombre, *Motina Gabija.* El fuego del hogar era cuidado y mantenido por la madre de familia. Gabija encuentra paralelos cercanos en la Vesta romana y la Hestia griega. El papel de la cigüeña, que protege la casa del fuego y las tormentas y, al mismo tiempo, protege el hogar, la familia y la comunidad del pueblo, está íntimamente relacionado con el de la diosa Gabija: la cigüeña era precisamente su metonimia.

La diosa del fuego del hogar era alimentada cada día. Cuando se preparaba la comida, una parte se arrojaba a ese fuego. Se cuidaba especialmente que la diosa del hogar no estuviera hambrienta, pues en tal caso podría llegar a enojarse y resultar peligrosa. El pan y la

sal eran ofrendas habituales. En Lituania, en las primeras décadas de este siglo, la madre de familia, cuando hacía el pan, preparaba en primer lugar un panecillo para Gabija, marcándolo con la huella del dedo. Se cocía en una brasas separadas, junto al horno. Una vez cocido, este pan especial no podía nunca cortarse con cuchillo, sino con el extremo de una cuchara (Dunduliene, 1985, 30).

El pan sacrificial era preparado con los primeros granos de centeno. También la cerveza preparada con los primeros granos de cebada se derramaba sobre el hogar y después sobre sus paredes, mientras se rogaba a la diosa que no provocara ningún daño en la casa ni en los campos. Mientras alimentaba a la divinidad del hogar, la madre de familia acostumbraba a decir: «Gabija, sáciate». Se pensaba que una diosa saciada jamás permitiría que la casa se incendiara.

En su forma antropomorfa, Gabija era tratada como un ser humano. «Hacer un lecho a Gabija» significaba cubrir las brasas con las cenizas al llegar la noche. Cuando se reunían los rescoldos y se cubrían con sumo cuidado con las cenizas, la madre de la casa diría: «Duerme, duerme, querida Gabija. Cuando por la mañana me levante, te encontraré viva». Caso de que el fuego se extinguiera, el miembro más joven de la familia tenía que ir rápidamente a conseguir fuego de la casa vecina. Se le entregaba el fuego en el más completo silencio. Tomando los rescoldos con el mayor respeto, el joven salía de la casa mirando siempre hacia el hogar.

Además de sobre la familia, la diosa del hogar tenía una influencia decisiva sobre el incremento de las cosechas. Con frecuencia se practicaban ritos de purificación por medio del fuego. Por ejemplo, el grano era purificado antes de la siembra con el humo de la paja quemada.

La diosa o el dios del fuego eran venerados en el granero, para que ella o él aseguraran el secado y la trilla de las cosechas. En Lituania, la diosa del grano, *jauja,* adopta el nombre de *Gabjauja* (de *Gabija* y *jauja),* o se convierte en un dios masculino, *Jagaubis* o *Gabjaujis.* En el siglo XVII, *Gabjaujis* era llamado *deus horreorum,* dios del granero. Gabjaujis o Jagaubis era identificado con el Vulcano romano en el diccionario de Brodowsky de 1747. Esto sugiere que la presencia del dios masculino en Lituania es, probablemente, una contaminación del indoeuropeo dios masculino del fuego. En el texto de Lasicius del siglo XVI, *jauja* correspondería a Gabija, pero no a Gabjaujis: «Gabija, diosa, produce el vapor y no la chispa» (Lasicius, 1969, 24, 44). En la Lituania prusiana del siglo XVII, Gabjauja era también una fiesta de la recolección, como señalaba Praetorius. La fiesta consistía en alimentos vegetales

y en cerveza. La ceremonia comprendía también el transporte de *Kursis*, un espantapájaros de paja con forma humana, probable reminiscencia de las antiguas imágenes antropomórficas de Gabija o Gabjaujis.

El gallo es la metonimia de la divinidad del fuego y, según la imaginación popular, puede hablar como un ser humano: puede oírsele decir «que el fuego te queme». Se guardaba en el granero y era alimentado con grano durante toda la estación seca y de la trilla. El sacrificio del gallo en la fiesta de Gabjauja es mencionado por A. Juska, a mediados del siglo XIX, de la manera siguiente: «Sacrificaremos al dios un gallo guardado en el granero». Y añade también un detalle importante: el gallo era guardado en el granero bajo una marmita. Esto significa que se le protegía de la misma forma que se hacía con Gabija, la diosa del hogar, e igualmente se le llevaba a la nueva casa en una marmita tapada, a veces cubierto con cenizas.

4. *Austeja, la diosa abeja*

Austeja, diosa lituana mencionada en diversos documentos del siglo XVI, es al mismo tiempo mujer y abeja, y promueve tanto el crecimiento y la multiplicación de las familias humanas como de las abejas. Protege en particular a las mujeres fértiles y casaderas. Su nombre está relacionado con el verbo *austi*, «tejer», y con *austyti*, «dar la vuelta», reminiscencia del vuelo circular de las abejas. Las ofrendas que se le hacían iban acompañadas por un movimiento de saltos.

Austeja aparece como la madre idealizada de las abejas, como la figura responsable de la casa. En primer lugar, se preocupaba de que las familias (nombre que se aplicaba también a los enjambres) bajo su custodia se multiplicaran y crecieran. El recurso a la imagen de la apicultura puede comprenderse aquí sin mayor dificultad como una metáfora para representar y conceptualizar el sistema de la familia humana, en que la madre/ama de casa desempeña el papel más importante. Ella es responsable del bienestar de toda la familia. Esta representación simbólica corresponde a la especial estima en que se tenía a la mujer casada en su papel de ama de casa, que, en el siglo XVI, por ejemplo, era mucho mayor que la que hoy se le otorga. Lasicius escribe: «Según los *Estatutos*, la "cabeza" de la mujer valía mucho más que la "cabeza" del hombre. Cuando se casaba, la mujer recibía las llaves de la casa, llaves que llevaba siempre en la cintura, y gobernaba y cuidaba toda la actividad de la granja».

5. *Giltine, la muerte*

Su nombre está relacionado con una extensa serie de palabras: *gelti* (el verbo «picar»), *gylys* (sustantivo que significa «aguijón»), *galas* («fin»), *geltonas* («amarillo») y *geltlige* («amarillo» de ictericia, enfermedad muy temida). Hace cien años, se la describía como «la muerte en forma humana, una mujer de larga nariz y larga lengua, equipada con un veneno mortal. Envuelta en una sábana blanca, rondaba durante el día por los cementerios buscando féretros, lamiendo los cadáveres para extraer con su lengua el veneno que luego utiliza para acabar con los vivos» (Basanavicius, 1903).

Es conocido el dicho: «Giltine me ha lamido con su lengua: pronto moriré». Con su larga lengua muerde a los seres humanos; los estrangula, los asfixia o los mata de diversas formas. Giltine puede presentarse sola o en un grupo de tres.

Giltine no conoce ningún obstáculo: puede penetrar en cualquier parte. Ninguna cerca puede nada contra ella: las puertas se le abren por sí solas. Vaga por el mundo como una sombra, aparece en los puentes, en los campos, sale de repente por detrás del granero.

En épocas de peste y de plagas, una Giltine, o quizá tres, camina de casa en casa preguntando: «¿Hay alguien en esta casa?». Si nadie se atreve a responder desde dentro, Giltine dice: «Si nadie responde, entonces, que no responda nunca más», y todos los habitantes de la casa mueren. Si Giltine pregunta: «¿Estáis durmiendo?», la respuesta adecuada será: «No, estamos despiertos». Si se responde «estamos durmiendo», Giltine dirá: «Entonces, dormid para siempre».

Giltine no aparece siempre en forma femenina, sino que a veces se presenta como un ser sobrenatural. A menudo no se la puede ver, pero se la puede escuchar como el sonido de un látigo que restallara tres veces en el aire; o puede presentarse como un ruido extraño y estrepitoso: los platos pueden traquetear, las puertas pueden abrirse y cerrarse de manera misteriosa. Si un escalofrío recorre tu cuerpo, puede ser que Giltine te haya mirado a la cara (o a los dientes, según la expresión lituana).

Es posible engañar a Giltine durante algún tiempo: por ejemplo, se la puede meter en una caja o en una cáscara de nuez cuando adopta una forma diminuta. Algunos cuentos de hadas hablan de un médico que, astutamente, hace girar el lecho del enfermo de modo que Giltine se sitúe a los pies y no a la cabeza del paciente, lo que significa que éste no morirá, al menos por un cierto tiempo. Sin embargo, todo esto dura poco: Giltine se las arreglará para salir de

una u otra forma de la cáscara de nuez o para acabar con el hábil doctor. Giltine es el Destino y no es posible escapar a ella.

6. *More: encarnación de la muerte de la naturaleza (o muerte del año que ha pasado)*

Durante la Cuaresma se hace una efigie, más bien algo así como un espantapájaros, llamado *More,* que es transportado en un carro. More es el símbolo de las fuerzas de la muerte y la destrucción del año que acaba de pasar. La imagen será posteriormente quemada, para evitar así cualquier obstáculo que pudiera oponerse a la renovación de la naturaleza en la primavera siguiente.

7. *Ragana, diosa de la oscuridad y la regeneración*

Ragana es una diosa cuya actividad e influencia se deja sentir especialmente por la noche, en el invierno, y durante la luna nueva.

Generalmente está asociada con algo que vuela: vuela como un pájaro o cabalga sobre una escoba o un leño, símbolo de la naturaleza muerta. Tiene también la energía de la serpiente. Si una Ragana muere, puede verse, se cree, cómo sus cabellos se enrollan cual serpientes y cómo pequeñas serpientes salen de su boca. Conoce las hierbas mágicas, con ayuda de las cuales puede regenerar la vitalidad, devolver la vida a los muertos y curar a las personas y a los animales enfermos.

Ragana aparece como una diosa, pero con gran frecuencia las leyendas hablan de toda una multitud de Raganas, habitualmente en reuniones celebradas en la cima de una montaña. Una de ellas, la dirigente del grupo, recibe el nombre de «Señora». Las demás son sus servidoras en sus acciones nocturnas y esperan sus instrucciones. Tras untarse con ungüentos, vuelan como pájaros hacia las montañas o los campos, siguiendo las órdenes de su «Señora».

La palabra *Ragana* (que hoy equivale a «maga» o «bruja») procede del verbo *regeti,* que significar «ver», «percibir», «adivinar» o «prever» los acontecimientos futuros. El término lituano *ragas,* «cuerno», «cuerno de la luna», sugiere la relación de Ragana con la luna y, por tanto, con la regeneración y la transformación.

La forma femenina de Ragana es espantosa: tiene largos cabellos enmarañados y unas uñas larguísimas. Todavía hoy suele decirse: «tiene el pelo enmarañado como una Ragana». Sin embargo, no es necesariamente fea, e incluso a veces puede ser muy hermosa.

Sus herramientas preferidas de brujería son los arreos de los caballos, las bridas, las ropas de hilo y las toallas.

A mediados del verano, el día de san Juan, por la mañana temprano, Ragana aparece para apoderarse de la leche de las vacas en los prados o llevarse los arreos, las bridas y las ropas. Resulta especialmente peligrosa cuando se coloca los aperos y se arrastra por la hierba. Estropea la mies anudando unas con otras las espigas de centeno. Por la noche, camina a través de los prados esquilando las ovejas y ordeñando las vacas. Puede confundir las mentes humanas y provocarles la locura. Hace travesuras en las bodas, puede «estropear a la novia» (de manera que quede estéril) y puede transformar al esposo en lobo o en perro. Puede incluso cortar la luna llena en dos mitades. Pero ¿por qué puede impedir que las plantas crezcan, por qué daña a las vacas y a las novias, por qué corta la luna? A lo que parece, es la supervisora de los ciclos de la naturaleza: equilibra las fuerzas vitales entre la vida y la muerte. Interrumpe la floración y el crecimiento de flores y plantas, así como el crecimiento de la luna, para evitar que crezcan indefinidamente. Análogamente, detiene la leche de las vacas para que no produzcan sin medida. Controla la abundancia de la naturaleza: mata la vida para asegurar su renovación cíclica.

En la sociedad humana Ragana actúa como reguladora. Muchos cuentos de hadas hablan de las relaciones de Ragana con los hombres; en ellos, Ragana deja a los hombres completamente exhaustos. De esta forma, hace disminuir sus impulsos sexuales.

Ragana puede transformarse en sapo, cerda, perra, yegua, cabra, serpiente, pez (lucio o carpa), insecto, urraca, golondrina o codorniz. Su encarnación favorita es el sapo. El sapo es una criatura singularmente mística, pues lleva en sí elementos de vida y de muerte. Por ello es peligroso y es preciso saber cómo hay que tratarlo.

Si alguien matara un sapo o le escupiera, y el sapo recibiera la escupidura, esa persona moriría con toda seguridad. Si se le irrita, el sapo puede hincharse y luego estallar expulsando un virulento veneno. Si este veneno alcanza alguna parte descubierta del cuerpo, la persona quedará envenenada. A menudo se llenará de llagas y se le agrietará la piel. Nunca se debe matar un sapo con las manos desnudas: el rostro se estropearía, volviéndose áspero y lleno de granos, como la piel del propio sapo. El sapo, como mensajero de la muerte, puede saltar sobre el pecho de una persona que duerme y chupar el aliento de su cuerpo, causándole la muerte. Por otra parte, también tiene a veces propiedades curativas. Si se encuentra un sapo, vivo o muerto, y se lo coloca sobre cualquier parte dañada, ayudará a que se cure.

8. Laume, un hada emparentada con Ragana

Laume es un hada que aparece de noche surgiendo del agua. Es una criatura terrenal, una mujer sexualmente atractiva, pero es también pájaro. A veces se presenta en ambas formas: tiene el aspecto de una mujer, pero con pies de pájaro o incluso con cuerpo de gallina. Con frecuencia aparece en grupos, no sola.

Mientras Laima hila y teje el hilo de la vida, Laume lo deshace. Por la noche puede llevar a cabo toda clase de maldades: esquila las ovejas despiadadamente, ordeña las vacas hasta secarlas, cabalga los caballos hasta dejarlos extenuados, enreda sus colas y sus crines. Sin embargo, no es enteramente mala, y a veces hace buenas obras. Ahora bien, su bondad es condicional y puede tornarse de improviso en amenaza de muerte y destrucción.

A veces se hace visible como una mujer desnuda, con largos cabellos rubios. Generalmente, las Laumes tienen unos senos tan largos y colgantes que llegan a veces a taparles los pies. Habitualmente son bellas, como afirma el dicho: «Son hermosas esas horribles criaturas». Acerca de una mujer físicamente agraciada puede decirse: «Es bella como una Laume, con pechos grandes y suaves»; o también: «Es hermosa como una niña criada por las Laumes». Si una cabra tiene unas ubres excepcionalmente grandes, puede decirse que es una Laume convertida en cabra, pues, en efecto, tienen el poder de convertirse en cabras o en yeguas.

Aproximadamente una cuarta parte de las historias acerca de las Laumes tratan de sus relaciones con los hombres. A las Laumes les gusta perseguir a los hombres e invitarles a realizar actos indecentes. Pueden agotarlos hasta hacerles caer muertos, hacerles cosquillas hasta morir o estrangularlos. Si un hombre molesta a una Laume o se ríe de ella, ésta le perseguirá y puede causarle un daño importante. Si el hombre busca refugio en su casa, la Laume puede roer el cercado hasta hacerlo pedazos y echar abajo la puerta. Pueden coger y destrozar las ropas de un hombre, dejando en su lugar un montón de jirones. Pueden desgarrar las ropas convirtiéndolas en andrajos, arrancar los hilos uno a uno y, luego, desgarrar incluso esos hilos en pedazos.

La superioridad de Laume en su relación con los hombres es un reflejo y una supervivencia de la era matriarcal.

Las Laumes suelen venir por las noches, trayendo sus ruecas, especialmente las noches del jueves. Hilan rapidísimamente y cuando han terminado el lino, la lana o la estopa, tratarán de tejer todo lo que esté a la vista. Pueden coger el musgo y la fibra utilizada para

rellenar las grietas de los muros, el cabello de las mujeres e incluso el intestino o las venas de los seres humanos. Puede resultar peligroso hilar o tejer hasta altas horas la noche, pues las Laumes pueden hacer acto de presencia.

Laume es una trabajadora excelente, completamente entregada a su tarea. Si decide llevar algo hasta el final, trabajará con todo su celo y pasión. Se dice que «si una Laume está tejiendo, sólo se escucha el repiqueteo constante y el ruido seco de su telar. Se mueve a tal velocidad, que es como un batir de alas. Y su trabajo está terminado en menos tiempo que el que lleva el decirlo».

Anhelantes de ser madres, las Laumes se hacen cargo en ocasiones de huérfanos o niños accidentalmente abandonados, procurándoles ropas nuevas y hermosas.

Las actividades de Laume tienen también dimensiones cósmicas: se la identifica con el arco iris (que en lituano se llama *Laumes juosta,* «el cordón o el cinturón de *Laume»,* o bien *Rúganos juosta).* El arco iris es imaginado como una especie de tubo de succión que atrae el agua y la humedad de la tierra, los lagos y los ríos; se abastece así a las nubes con el agua necesaria para que pueda llover. Por esta razón los lituanos lo llaman *straublys,* o *strauble,* «manguera», «trompa de elefante». Cuando «bebe», absorbe todo lo que hay en el agua o en su entorno, peces, ovejas, vacas, seres humanos. En este aspecto, es peligrosa y ha de ser temida.

Al transferir el agua de la tierra al cielo, Laume restablece el equilibrio de los elementos naturales. Es éste un proceso necesario y por ello la aparición del arco iris provoca alegría y felicidad.

9. *Zjemyna, la Madre Tierra*

Zemyna es la encarnación de la fertilidad de la tierra: húmeda, fuerte y misteriosa. Es pura e inmaculada y crea vida de sí misma; continuamente realiza el milagro de una transformación mágica. Todo lo que nace de la tierra rebosa fuerza vital. Flores, árboles, piedras, montañas, animales y seres humanos, todo nace de la tierra y todo recibe de ella su fuerza. Bosquecillos sagrados, prados, ríos, árboles frondosos y árboles nudosos y retorcidos que crecen entrelazándose entre sí, todos ellos están especialmente cargados del misterio de la vida. La Madre Tierra produce una capa o estrato que cubre su superficie y ese estrato es exuberante, floreciente y encantado. En los siglos XVII y XVIII, se dirigían a Zemyna, la Madre Tierra lituana —equivalente a la Gaia griega y a la Semele traciofrigia— como «Generadora de Flores» y «Criadora de Brotes». En

las canciones mitológicas es protectora de campos, pastos, laderas y bosques.

En su aspecto antropomórfico, la Madre Tierra es una metáfora de la madre humana. «Madre, vengo de ti; tú me guías, me alimentas y me acogerás después de la muerte» es una frase que todavía puede escucharse en las aldeas lituanas.

En primavera, se considera que la Madre Tierra está embarazada y ha de ser protegida y respetada. En cuanto espíritu de la tierra encarnada, es portadora de vida y nueva vida en sí misma. En Lituania, el primer día de mayo deberá besarse siete veces la Tierra.

La Tierra es también justicia, conciencia social, del mismo modo que la griega Temis, la Matustka Zemlya rusa y la Éemyna lituana. La amplia distribución de este concepto hunde sus raíces en la prehistoria. La Madre Tierra escucha las súplicas, resuelve los problemas, castiga a todo aquel que la engaña o le falta al respeto. No tolera a ladrones, mentirosos, ni a la gente vana y orgullosa.

En cuentos y leyendas los pecadores son devorados por la Tierra, junto a sus casas y castillos; la Tierra se cierra sobre ellos y un lago, o una montaña, aparece en su lugar.

Durante los eclipses de sol, los animales eran rápidamente conducidos a los establos, pues se pensaba que la Tierra podía devorarlos. Hombres y mujeres subían a las colinas más altas y proferían oraciones a la Madre Tierra, temerosos de que no diera fin a su castigo (Vilkaviskis, *So. Lithuania).*

La Tierra es lo más sagrado que existe. No se puede jugar con ella. Es de la mayor importancia ofrecerle sacrificios y se han de esperar graves consecuencias si las ofrendas —pan, cerveza, animales o pájaros negros— no se hacen a intervalos regulares. En tal caso, como consta sucedió en 1582 en la Lituania oriental, un miembro de la familia o alguno de los animales domésticos puede quedar paralizado, o puede también suceder que una enorme serpiente obstruya la entrada a la casa. La serpiente es el pulso de la tierra, que duerme en invierno y despierta en primavera. Las dos son inmortales, pues están continuamente renaciendo.

Praetorius, en *Deliciae Prussiae* (1690), describe las ofrendas que se hacían en la Lituania prusiana durante los días especialmente consagrados a ¿emyna: el padre de familia vertía cerveza sobre la tierra, a continuación decía un plegaria y después bebía del *kauselis* (cucharón) y lo pasaba a los otros miembros de la familia, que a su vez bebían uno a uno de él. La oración a la Madre

Tierra recibía el nombre de *palabinimas*, «desear el bien»; la ofrenda a ¿emyna también tenía un nombre especial, *Zemineliavimas* (Mannhardt, 1936, 561-564).

Todavía hoy, en algunas zonas rurales de la Europa oriental y septentrional donde aún las máquinas no se han introducido en las labores del campo, continúan haciéndose ofrendas de pan a la Madre del grano. En los primeros días de la primavera, cuando se ara, se deja en el campo una hogaza o un pedazo de pan, para asegurar un año fértil, o bien al finalizar la siega, para asegurar la abundancia del año siguiente. En la Lituania oriental, se deja un trozo de pan en el campo de centeno, trigo o cebada, al terminar la siega. El segador debe encontrarlo y dar tres vueltas en torno a él, luego comen una parte del pan y el resto es enterrado.

Todavía a finales del siglo xvn, en Lituania, se ofrecía en sacrificio a la Madre Tierra Zemyna un cerdo lactante de color negro. En la fiesta de la siega, presidida por una sacerdotisa, el cerdo sacrificado era consumido ritualmente. La sacerdotisa tomaba entonces una parte del cerdo, junto a tres veces nueve trozos de pan, y lo llevaba a la despensa de la casa; luego, oraba en solitario a la Diosa (Mannhard, 1936, 568). Según la tradición, el tres y el nueve (tres veces tres) eran números mágicos utilizados para invocar el crecimiento y la multiplicación.

El culto a la Madre Tierra se celebraba en las montañas, en las cimas coronadas de grandes piedras. Prácticas de este tipo están igualmente presentes, en distintos períodos históricos, en el sur de la Creta minoica y moderna, en el oeste de las islas Británicas y en el área báltica oriental. Por ejemplo, a finales del siglo xiv se cita la colina sagrada llamada Rambynas, a orillas del Nemunas, en la Lituania occidental. Incluso en el siglo xix continuaban las ofrendas de las parejas de recién casados para pedir fertilidad en el hogar y buenas cosechas en los campos.

La Madre Tierra es también madre de la muerte. En las canciones mitológicas letonas se le llama «Madre de la sepultura» o «Madre de la colina de arena» y es también «Madre de las sombras» *(Velu Mate);* además, «guarda las llaves de la tumba» y da la bienvenida, a las puertas del cementerio, a los recién llegados. Protege a los muertos y los mantiene seguros, los acoge cubriéndolos con «nueve cepellones de césped», proporcionándoles un «frío chal de lana» y una «dura almohada de serrín». Durante tres días calienta el horno, donde prepara una hogaza de pan para el «invitado». Es también bailarina, y baila feliz sobre la tumba a la llegada de la comitiva fúnebre (Gulbis, 1978).

10. El dios del lino: el Vaizgantas lituano. Un dios que muere y resucita

Vaizgantas es un dios que nace de la tierra en forma de lino. Es torturado, muere, permanece en la tierra como una semilla, y renace. Encontramos una oración a Vaizgantas en el texto de Lasicius del siglo xvi: «Vaizganthos, inquit [...] neve nos nudos incedere permitías» («Vaizgantas [...] no permitas que andemos desnudos»). Lasicius habla también de algunos rituales relacionados con el culto a este dios: una niña se sube a una silla con un delantal lleno de dulces que sujeta con su mano izquierda. En la mano derecha tiene una hoja de lino o de tilo. Permaneciendo sobre un pie invoca al dios, pidiéndole que haga crecer el tilo a la altura a que ella está en ese momento, y que sea tan frondoso que pueda taparse totalmente con él (Mannhardt, 1936, 532). Así, Vaizgantas no es sólo el dios del lino en un sentido restringido, sino también el que «viste al desnudo». En sentido general, Vaizgantas es una metáfora de la renovación de la vegetación, especialmente del lino. Es interesante observar que en algunas fuentes de los siglos xvi y xvn se lo menciona como «el dios de las mujeres y los libertinos». Encontramos aquí un paralelo con el Diónisos griego, que era conocido como «el dios de las mujeres». También éste aparece en la plenitud de su fuerza masculina como hombre de la primavera rebosante de virilidad, antes de que su ciclo hubiera de llegar al final y muriese. Un paralelismo aún mas estrecho podemos encontrar en el dios griego del lino, *Linos*, que sugiere un origen común para ambos, es decir, para los dioses del lino de la Europa del Norte y del Sur, al comienzo del período de la agricultura. No es tanto la imagen del dios como su tormento, su muerte y las consiguientes lamentaciones fúnebres en ceremonias anuales lo que se ha conservado en los textos, desde Homero y Hesíodo hasta el folklore moderno (Eisler, 1951). La asociación del dios del lino con los muertos es muy clara en Lituania, en su festividad de otoño llamada *Ilges*, en honor del dios-lino Vaizgantas, durante la cual se le ofrece el *sikes*, el alimento de los muertos (Greimas, 1979, 62), que se preparaba con semillas de lino.

El nombre *Vaizgantas* está compuesto de dos palabras: *vaisa*, «fecundidad», «reproducción», *y gandas, ganda*, «medida», «estado suficiente», *gana*, «suficiente». En la descripción que hace Praetorius del paganismo lituano en Prusia a finales del siglo xvn, se le llama «dios de la fertilidad», y se le ofrece en sacrificio un gallo y un cordero (Mannhardt, 1936, 532). El nombre del dios *Gondu*, al que invocan y rinden culto las muchachas («Puellae quoque quen-

dan Gondu adorant invocant») según menciona, en el siglo xvi, el *De diis Samagitarum* de Lasicius, está probablemente relacionado con el matrimonio y muy bien podría ser Gandas, la segunda parte de la palabra *Vaizgantas.* El nombre del dios bien pudiera haber sido utilizado en esta forma abreviada.

Aunque las escasez de las fuentes no permite la total reconstrucción de la imagen de Vaizgantas, podemos percibir la amplitud de su campo de acción: no era únicamente un dios sufriente destinado a morir, sino también un joven dios lleno de vitalidad con influencia en el crecimiento de las plantas y el matrimonio de las jóvenes.

II. El estrato indoeuropeo (patriarcal)

El estadio siguiente fue el de los dioses guerreros, patriarcal y pastoril, que suplantaron y asimilaron parcialmente el panteón matriarcal de las diosas. El proceso de indoeuropeización de Europa no fue una simple sustitución de una cultura por otra, sino una hibridación gradual de dos culturas y dos sistemas simbólicos diferentes. Debido a que la ideología patriarcal de los indoeuropeos era la de la clase dominante, ha llegado hasta nosotros como el sistema de creencias «oficial». Pero nunca se llegó a una desaparición total de las imágenes y símbolos de la vieja Europa. En lugar de ello, lo que más bien acaeció fue una síntesis eventual de dos sistemas de creencias.

La mitología indoeuropea refleja la cosmovisión de un pueblo guerrero y dedicado al pastoreo. Dioses masculinos crearon el mundo. Casi todos sus dioses están asociados con cuerpos o fenómenos celestes, con caballos o ganado. Típica es la división binaria: luz/oscuridad, blanco/negro, cielo luminoso/inframundo de sombras.

Las divinidades

1. Dievas, dios del cielo luminoso

Este *summus deus,* como es conocido Dievas en la historia más remota, se nos ha conservado en canciones mitológicas, en proverbios, rituales y también en el lenguaje. Es el dios del cielo luminoso de las horas del día. Análogamente a los dioses del cielo de otras mitologías indoeuropeas, Dievas es un dios anual, y representa tanto la luz nueva, joven y fuerte, como la luz vieja y débil. Concede descendencia y multiplica la hierba, las hojas, las flores, los árboles,

el trigo, la cebada, el centeno y la avena. Es amable, gentil, benévolo, protector de la amistad y de la paz. Como el dios indio Mitra y el romano Fidius, Dievas es el patrón de la clase sacerdotal y protector de los contratos.

Como ya puso de manifiesto el lingüista Meillet, el nombre lituano *Dievas* (letón *Dievs)* es un nombre indoeuropeo por antonomasia. En siglos remotos, los lituanos debieron de pronunciarlo como *Deivas,* al igual que los baltos de la Prusia occidental. Los finlandeses tienen un préstamos balto, *Taivas.* La raíz **dyu* está también presente en varias lenguas indoeuropeas: en sánscrito, por ejemplo, *dyauh,* «cielo», y *divyas,* «celeste». Es evidente la estrecha relación con la palabra «día», latín, *dies,* lituano y letón, *diena* (de *deina).*

La imagen precristiana del dios del cielo sobrevivió en las canciones mitológicas letonas. Está también viva en las celebraciones rituales bálticas dedicadas a la primavera y el verano. En las canciones mitológicas, Dievas es representado como un joven incomparablemente bello, vestido con una túnica plateada; un gorro le cubre la cabeza; sus ropas están adornadas con colgantes y lleva una espada colgada al cinto. Esta imagen debe remontarse al menos a la Edad del Hierro, pues recuerda el aspecto de los reyes baltos. Dievas es inseparable de sus caballos, con «guarniciones de plata» y «silla y espuelas de oro». Su amplia estancia, con vallado y tres verjas de plata, recuerda a un castillo. Está compuesta por la casa solariega, la granja y una casa para la sauna, rodeado todo ello por un jardín con grandes árboles. Está situada más allá del cielo, más allá de una colina de piedra, plata, oro o ámbar. Desde esta colina Dievas desciende a caballo o en carro o bien en un trineo de oro o de cobre, sujetando las riendas que terminan en borlas doradas. Aparece sembrando centeno o cebada que extrae de un recipiente de plata y, entre otras cosas, también caza y fabrica cerveza. Aunque gentil y pacífico, Dievas es un guerrero: su cinto resplandeciente y la espada le son inseparables.

Los refranes lo describen como repartidor de «oro», como dispensador del verdor y las cosechas, de la riqueza y la salud. Se dice, por ejemplo, «Dievas derrama oro» o «Dievas distribuye sus dones todos los días» (refiriéndose a un agradable día de sol, o también a un día de lluvia), «Dievas abre su granero» (cuando todo comienza a crecer en primavera), «Dievas riega lo que planta», o «Dievas siembra y cosecha». Los refranes reflejan también las funciones de Dievas como guardián de la ley, la amistad y la paz: «Dievas es justo y ayuda a los justos», «con Dievas no irás jamás a los tribunales», «no has firmado un contrato con Dievas».

A Dievas pertenecen los corceles, bueyes, pájaros, gallos y perros de caza. El corcel es la principal encarnación del dios. La relación entre Dievas y su caballo es tan estrecha que los dos parecen inseparables, cual si fueran uno. El corcel cabalgado por Dievas resplandece, su silla es como el sol, la brida, como la luna, y los extremos de las riendas brillan como los luceros de la mañana y de la tarde.

Un par de bueyes uncidos al arado son «los bueyes de Dievas» *(Dievo jautukai).* San Isidro, que reemplazó a Dievas en el papel de labrador, ara todavía los campos con los «bueyes de Dievas» en el folklore y en el arte popular. A Dievas pertenecen también los pajarillos, y él mismo puede ser uno de ellos. Oímos en un refrán: «Sale y entra como Dievas del nido».

Las funciones de Dievas están mejor conservadas en los ritos estacionales, aun cuando su nombre no siempre haya sobrevivido. En los ritos de primavera y estío, Dievas se convierte en san Jorge (lituano *JurgiSy* letón *Juris)* y en san Juan (lituano *Jońas,* letón *Jánis).* Sin embargo, sus nombres antiguos sobrevivieron en crónicas históricas, canciones e incluso rituales del siglo xix en ciertas zonas.

Las celebraciones en honor del Dios del Cielo Luminoso tenían lugar en invierno, primavera, verano y otoño. El sol nace en el tiempo de Navidad; la primavera es la época bendita del sol joven, cuando aparece la hierba y las hojas reverdecen; el verano es el triunfo del sol con el crecimiento de la vegetación; el otoño es el tiempo del sol que envejece. El sumo sacerdote garantizaba que cada sol fuera venerado en el momento apropiado. Petrus von Dusburg, en el *Chronicon Prussiae,* nos ha dejado una descripción del paganismo en el territorio báltico occidental en torno al año 1260; había un centro cultual llamado Romuva en la provincia prusiana de Nadruva. Allí vivía el sumo sacerdote Krive, al que el pueblo llamaba papa («colebant pro papa»). Era respetado («magna reverenda haberetur») por reyes, nobles y toda la nación. Su autoridad se extendía no sólo a Nadruva, sino también a Lituania, Couronia y Ziemgala (Mannhardt, 1936, 88). De considerable interés para nosotros es la mención de que Krive lo disponía todo para que «al comienzo del período de la siembra se venerara la luz nueva (joven); durante el período de pesca (verano), la luz plena; en el tiempo de la cosecha, la luz vieja». Resulta evidente que existía una jerarquía dentro de la clase sacerdotal, y que su superior, «el papa», era el sumo sacerdote del Dios del Cielo Luminoso, cuya luz tenía que ser observada y celebrada en cada período del año.

Comenzaremos con la primavera para llegar luego al inicio del verano, las dos estaciones en que los poderes del Dios del Cielo

Luminoso eran especialmente celebrados. Su imagen y sus funciones se han conservado en los ritos y en el folklore.

a) El aspecto primaveral

Con la cristianización, el dios lituano *Dievas* («el gran sembrador»), el prusiano *Pergrubis* («dios de las simientes y de las flores»), el letón *Usin* («dios de la hierba y de las hojas»), fue sustituido por san Jorge y tomó el nombre de Juris, Jurgis.

En los países eslavos, bálticos, y también en los germanos, existía una figura popular, la del «verde Jorge», que no era otro que el Dios de la Luz Celestial en su aspecto primaveral. Su celebración tenía lugar el 23 de abril, día de san Jorge. En Lituania sobreviven todavía en la actualidad antiguos ritos referentes a un joven nacido él 23 de abril y cuyo nombre era Jorge (Jurgis). Se le consideraba especialmente bienaventurado y se le atribuían los poderes de un joven dios. Completamente desnudo, era conducido a los huertos y después a los campos, para que el grano pudiera prosperar. La ceremonia se repetía todos los años hasta que el joven alcanzaba la madurez.

San Jorge era el patrón de los pastos. Se creía que contribuía a «abrir» la tierra y a derramar el rocío, para que la hierba pudiera crecer. Las mujeres salían a los campos y le cantaban canciones especiales:

¡Bienvenido seas, Jorge!
Toma las llaves, abre la tierra,
Haz crecer la hierba.
Derrama tu rocío,
Para los caballos,
Para los terneros.
(Canto lituano, LT, I, 236, n. 245).

También se le dirigían oraciones: «Te pedimos, Jorge, hagas más cálido el clima para que la hierba pueda crecer con más rapidez».

En el siglo xvi, como pone de manifiesto la crónica de Meletius, los sudovianos (tribu de la Prusia suroriental) oraban y ofrecían sacrificios a Pergrubis, dios de las flores, las plantas y todas las semillas, durante la celebración de la primavera el día de san Jorge. Las ceremonias eran celebradas por un sacerdote denominado Vurskaitis. La oración al dios era como sigue: «Querido dios, tú expulsas el invierno y nos devuelves la belleza de la primavera. Gracias a ti los huertos y los campos reverdecen, gracias a ti las arboledas y los bosques se llenan de hojas» (Mannhardt, 1936, 294). Este testi-

monio pone de manifiesto cómo en el siglo xvi el dios de la primavera era todavía completamente pagano.

En las canciones lituanas, Dievas, en su aspecto primaveral, es llamado el «Gran Dios» *(Didysis Dievaitis)* o «Gran Sembrador» *(Didis Sejuzelis).* El «Gran Dios» es todavía mencionado por Stryjkowski en su crónica de 1582. Durante su fiesta de primavera, se le sacrificaban gallos blancos, y niñas y mujeres danzaban en círculo con los brazos agarrados y repitiendo en sus canciones un estribillo: «Lado, lado, nuestro Gran Dios» (Mannhardt, 1936, 331). En las canciones mitológicas letonas el dios de la primavera aparece con el nombre precristiano de *Usins.* El abre la tierra, hace reverdecer las hojas y la hierba e infunde vivacidad a los caballos. Los cantos mencionan también un hermoso gallo «con nueve crestas» que se sacrifica al dios, la mañana del día a él dedicado. Tradiciones del siglo xix conservan también el mismo ritual sacrificial: un buen granjero sacrifica siempre un gallo cada 23 de abril. Se le daba muerte sobre un montón de avena, que posteriormente se daría a los caballos. Los animales del establo eran rociados con la sangre del gallo. Si el sacrificio tenía lugar en el umbral del establo, la sangre, al derramarse sobre él, protegería a los caballos de la cojera (Biezais, 1976, 88).

El día de san Jorge era también una fiesta de los caballos. Se les lavaba y adornaba, trenzando sus crines y decorándolas con flores o cintas de colores. Sus dueños los frotaban de la cabeza a la cola con un huevo de Pascua, diciendo al mismo tiempo: «Como este huevo es redondo y brillante, así sea brillante mi caballo». Después los caballos eran conducidos a la iglesia y rociados con agua bendita. En este día tenían comida en abundancia y corrían libres por los campos y los prados.

San Jorge era el santo patrón no sólo de todos los animales domésticos, sino también de los lobos. De ellos se decía que eran sus «perros de caza» y cuando decidía que algún animal debía ser víctima de los lobos, poco podía hacerse. Si alguno trataba de evitarlo, podría ser su víctima. El día de san Jorge los pastores preparaban una sopa de avena especial, y mientras la comían invocaban a san Jorge por su nombre y le pedían que alimentara con ella a sus «perros de caza», para que no se acercaran a sus animales.

b) El aspecto estival

En el solsticio de verano, el 21-22 de junio, cuando el sol está en su apogeo, cuando las noches son más cortas y los días más largos, se celebraba la victoria del Dios del Cielo Luminoso. En la época cristiana este día se fusionó con el día de san Juan, el 24 de junio, y el

dios del cielo se identificó con Juan Bautista, convirtiéndose en Joñas o Janis. Todavía hoy el día de san Juan (*Jani*, letón; *Jonines*, lituano) es la mayor fiesta del año y su antiguo simbolismo —la gozosa celebración de la victoria del sol sobre los poderes oscuros y la culminación del crecimiento de las cosechas, de las flores y la hierba—- conserva todo su significado. En ese día tenían lugar los ritos de purificación por medio del fuego y el agua para fortalecer la vida de los individuos y de toda la comunidad. La conservación de los ritos del solsticio de verano ha preservado también la imagen y las funciones del antiguo dios, a pesar de la conversión de su nombre en el de un santo cristiano. En los cantos mitológicos letones y lituanos el nombre de Dievas no se ha perdido por completo, pues alterna con el de Juan.

El solsticio de verano se ha celebrado durante milenios. Los contenidos de los ritos y las divinidades veneradas no eran exclusivamente indoeuropeos, pues todavía están presentes diosas y símbolos de la vieja Europa. La diosa Laima, por ejemplo, aparece la víspera del solsticio de verano junto con Dievas para bendecir los campos. En los cantos letones, Laima camina por los campos de avena, cubierta con un manto hecho de espigas del mismo cereal y Dievas se pasea por los campos de centeno con un gorro confeccionado con espigas de centeno. La asociación de Dievas y Laima es un fenómeno típicamente balto. Ambos dioses están preocupados por el bienestar de la humanidad y por el desarrollo de la vida vegetal. Su acción conjunta duplicaba la fuerza de los poderes divinos en los campos y aseguraba cosechas abundantes. La extraordinaria atención a la sacralidad del poder de flores y hierbas tiene su origen, probablemente, en el antiguo sustrato europeo. Millares de cantos populares baltos glorifican las flores multicolores del campo y los cultivos de guisantes, de lino y de centeno. Estos cantos eran propios de la víspera de la celebración. En las primeras horas del día anterior al 24 de junio, las mujeres recogían las hierbas; este rito sagrado se llamaba en lituano *kupoliavimas*, «recogida de *kupoles*» (o *kopoles*, *kaupoles*), hierbas del campo. Reunían gran variedad de hierbas diversas y las ataban formando ramos, *kupoles*, que colocaban en lo alto de un poste como símbolo de vida abundante y feliz; pasado el festival del solsticio, las guardaban en casa durante todo el año.

La presencia de Ragana, diosa de la muerte y la regeneración de la vieja Europa, durante la noche y la mañana del solsticio de verano no tiene nada de sorprendente. Como supervisora del ciclo vital, estaba obligada a aparecer a fin de detener el florecimiento de las fuerzas vitales en el momento culminante. Sus poderes amenazan-

tes eran especialmente temidos en la época en que la vida se encuentra en pleno desarrollo.

Se hacían provisiones de leña para el día de san Juan y el fuego se ponía casi siempre a lo alto de un poste, para que como una antorcha gigante pudiera verse desde lejos e iluminase una amplia zona. Con este propósito, se colocaba un barril lleno de alquitrán o de madera resinosa en el lugar más alto de la granja.

La celebración daba inicio con el sonido de los cuernos y el redoble de los tambores. Cuando el dios aparecía, a última hora de la tarde, la tierra entera retumbaba, como describe este canto letón:

Janis ha cabalgado durante todo el año
para llegar aquí esta noche.
La tierra tiembla cuando se aproxima.
Tintinean sus espuelas cuando desmonta.
(B 32970).

Dievas (Janis) viste un manto de oro o plata que le cubre hasta las rodillas y calza botas con espuelas de plata. Lleva una *kokle* (cítara), un cuerno de oro o de cobre y un tambor de cobre. Hace sonar el cuerno en lo alto de una colina o tañe la cítara sentado en un árbol.

El fuego sagrado de esta noche sagrada poseía virtudes purificaderas. El fuego de san Juan no era un fuego cualquiera traído de la casa o de cualquier otro lugar. El fuego había de ser encendido de nuevo, frotando un palo contra otro. Era el fuego del dios que purificaba y bendecía los campos y aseguraba la fertilidad. Incluso las cenizas y las brasas se consideraban sagradas y eran esparcidas después sobre los campos. Los animales de la granja eran llevados junto a las hogueras y los jóvenes saltaban en parejas por encima del fuego como un hechizo que procuraba un pronto matrimonio y una vida feliz. También el fuego del hogar era renovado en esa noche.

Muchos pasaban las horas de la noche cantando mientras esperaban la boda del Dios del Cielo Luminoso con la Doncella Solar y la danza de ésta a la mañana siguiente. Sólo las canciones mitológicas letonas han conservado los detalles del matrimonio y las imágenes del novio y de la novia. El matrimonio de Dievas y la Doncella Solar tenía lugar en la noche de san Juan. La novia era presentada la víspera del solsticio de verano y el lecho nupcial estaba formado por trébol, manzanilla, amapolas y rosas.

La mañana del 24 de junio el sol danza, salta, juega, cambia de forma. Si cualquier observador, tras una noche de juerga, mirara fijamente al sol, sin pestañear, o se presionara las pupilas con los

dedos, comprensiblemente vería a veces un sol que danza o que salta. Se cree entonces que el sol salta arriba y abajo, aparece y desaparece, crece y disminuye, da vueltas, se divide en partes y se hace uno de nuevo, se balancea, cambia de color (de verde a rojo, de rojo a azul), etc. Una canción popular letona dice: «La Doncella Solar (Sau-Üte), bailando sobre la colina de plata, tiene zapatos de plata en sus pies». Los lituanos creen que el sol no sólo danza y centellea, sino también que se adorna con una guirnalda de heléchos rojos trenzados. Por esa razón, el 24 de junio los lituanos confeccionan abundantes guirnaldas trenzadas, para simbolizar la victoria del sol.

2. *Los Gemelos divinos, hijos de Dievas*

En la tradición báltica aparecen también los Gemelos divinos, llamados *Dieva deli* en letón y *Dievo suneliai* en lituano: ambos términos significan «hijos de Dievas». Este significado corresponde al védico *Divo napata*, «Hijos de *Dyauh*, del cielo»; también en la antigua Grecia los Gemelos divinos son «hijos de Dios (Zeus)», *Dios kouroi*, conocidos igualmente como Cástor y Polux.

En la compilación de canciones mitológicas letonas recogida por Barón, existen cerca de 800 cantos que aluden a los Gemelos, *Dieva deli*. Se dice de ellos que van vestidos con hermosos ropajes, están engalanados con flores (rosas o amapolas) y brillan como el oro y la plata; llevan medias de seda y zapatos de cristal. En invierno van cubiertos con capas de castor o de nutria. Los cantos los describen lo mismo como conductores de vehículos y trineos que como corceles.

Los Gemelos divinos representan algunas de las funciones de Dievas en la tierra. Su tarea más importante es arar, sembrar, gradar y segar el heno. Aparecen también como cazadores: cazan perdices plateadas, martas plateadas, liebres doradas, ardillas plateadas. Perros de plata les acompañan en la caza. Son también excelentes pescadores: pescan en barcas de cobre con velas de diamante y redes de oro. Son guardianes de caballos. Construyen casas (especialmente *klete*, almacenes) y puentes de oro. También preparan cerveza (Biezais, 1972, 421 ss.).

La relación con los caballos es una característica pronunciada de los Gemelos divinos baltos, védicos y griegos. En el *Rg Veda*, uno de los nombres utilizados para los Gemelos es *Asvin* (de *asva*, «caballo»), «propietarios de caballos». En lituano, *asvieniai* significa «caballos» (actualmente, la palabra se aplica a los «caballos de labor»). En griego, uno de los epítetos más comunes aplicado a los

Dióscuros es el de *leukopoloi*, «que posee un caballo blanco», o *leukippoi*, «de blanco corcel».

En las canciones mitológicas letonas, los Gemelos divinos son con mucha frecuencia representados como caballos grises o dorados que surgen del agua. Salen del mar o del río Dangara con sillas, bridas y riendas de oro.

Los Gemelos son totalmente idénticos entre sí, por lo que no parece posible que sean hijos de padres diferentes: su padre común es Dievas. Expresiones como «uno tenía una capa de estrellas, el otro riendas de estrellas» o «la silla de uno era como el sol, las riendas del otro eran de oro», frecuentes en las canciones mitológicas, parecen ser recursos poéticos para evitar repeticiones.

Hay muchos cantos mitológicos letones en los que los Gemelos cortejan a la Doncella Solar, la «Hija del Sol», que es su hermana y prometida. Se habla de los Gemelos que esperan a la puerta de la mansión del Sol o de los dos caballos que pastan en la ladera de la colina. La Doncella Solar (el sol poniente) se hunde en el mar y sólo son visibles su corona o las puntas de sus cabellos. Los Gemelos corren a rescatarla con su barca de remos o llevando la corona en la punta de la espada:

La Doncella Solar se metió en el mar,
sólo su corona era visible.
Remad ahora, oh hijos de Dievas,
rescatad el alma del Sol (B 33969).
La Doncella Solar se metió en el mar,
apenas se veían ya las puntas de sus cabellos,
pero los hijos de Dievas llevaban su corona
en el filo de la espada (B 33964).

La imagen de la Doncella Solar, que, adentrándose en el mar, parece ahogarse es una metáfora del sol poniéndose en el mar; la corona o la guirnalda que flota sobre el agua es algo familiar y casi tangible que representa el disco solar, cuya lejanía y brillantez deslumbrante lo hacen objeto de especulaciones fantasiosas.

El tema de los Gemelos divinos rescatándola en el mar debe de ser herencia protoindoeuropea, dado que aparece en otras mitologías indoeuropeas (Ward, 1965, 34 ss.; 1967, 235). Motivos similares referentes a esta tríada, los Gemelos y la Doncella Solar, especialmente el noviazgo y el rescate, son particularmente notables. Así como la Doncella Solar báltica es representada en el mar con los Gemelos, los himnos védicos imaginan a su Doncella Solar, *Sūrya*,

viajando a través de los cielos en el coche de caballos de los Gemelos, *Asvin* (*Rg Veda* 4, 43, 2-3). También en la antigua Grecia, Elena, la Doncella Solar, aparece en el coche tirado por los caballos de los *Dios kouroi.* Estos fragmentos de mitos conservados por tradiciones de tierras tan distantes entre sí, si bien todas de origen indoeuropeo, son verdaderas joyas para la investigación arqueomitológica. Pueden ser anteriores al 3000 a.C., dado que apenas existe posibilidad alguna de un contacto posterior entre los mitos de India, Grecia y Letonia.

3. *La aurora: la lituana Ausrine*

Otra belleza celestial es la aurora, esposa del cielo. Lasicius, en el siglo xvi, describía a la lituana Ausrine como «la diosa de los rayos del sol que descienden y ascienden sobre el horizonte». La aurora es la primera en iluminar el cielo, disipando las tinieblas y despertando a la vida a las criaturas. Guiados por ella, los campesinos comienzan y terminan sus labores cotidianas. Es también la estrella de la mañana y la estrella de la tarde. Cuando el lucero de la mañana aparece en el cielo, es que el día se acerca; es el momento de levantarse. Cuando aparece el lucero de la tarde, el día termina y es el momento de acostarse.

4. *El sol, Saule, y la Doncella Solar, Saulite*

La Doncella Solar parece haber eclipsado al propio sol, reemplazándolo por una divinidad vagamente antropomórfica, la diosa *Saule,* su madre, cuyas actividades, aparte de su viaje cotidiano a través del cielo, son las mismas de la Doncella Solar: tejer la tela, lavar la ropa en el océano y navegar en una barca por el mar, como *Dainas* en los cantos mitológicos letones.

En estos documentos se han conservado ciertos indicios que hacen pensar en la existencia, entre los antiguos baltos, de un dios-sol masculino como el indio *Sūryá,* el padre de la Doncella Solar, *Duhita Sūryasya,* la «hija del sol». Quizá la influencia del substrato autóctono (en el que el sol era del género femenino) produjo la fusión del dios-sol masculino indoeuropeo con el sol femenino de la vieja Europa. La Doncella Solar báltica no tiene padre, pero sí madre. Saule, «sol» (femenino), conduce por la colina de piedra o de plata un carro con ruedas de cobre, tirado por corceles que jamás sudan ni se agotan aunque nunca descansan, como nos dice esta canción letona:

Mintió quien dijera que
Saule viaja a pie:
por el bosque, conduce un carro;
por el mar, navega en barca (B 33811).

Al caer la tarde, tras haber lavado sus caballos en el mar, Saule se sienta en la cima de la colina con las riendas de oro entre sus manos; luego, desciende hacia los manzanales en nueve carros tirados por un centenar de corceles. Navega también en una barca de oro que se hunde en el mar. En las canciones, el disco del sol poniente aparece como una corona o un anillo que se sumerge, o bien como una manzana roja que cae desde el árbol hasta el mar. En algunas canciones, Saule navega hacia el Oeste y duerme en la copa, dispuesta como una corona, del gran árbol que crece sobre una roca en el centro del océano (el árbol cósmico). También la esfera del sol se describe como una copa, jarra o cazo de oro, pues el sol era concebido como una substancia fluida. Al atardecer, las hijas de Saule lavan la jarra en el mar y desaparecen en el agua. Estas representan probablemente los últimos rayos de luz que el sol emite en el crepúsculo.

Puesto que la tierra se suponía plana, con el sol por encima y las aguas por debajo, no es sorprendente que el «hogar» (o la «mansión») de Saule se encuentre en el centro del mar.

La Doncella Solar hila y teje igual que lo haría cualquier muchacha. Borda la maravillosa bóveda del cielo con hilos de oro, de cobre y de plata. Antes de acostarse por la noche, Saulite tamiza el oro y la plata. Al caer la tarde, el cielo adquiere un color rojizo porque la Doncella Solar se está quitando el vestido por ella tejido. Hace lo mismo que cualquier mujer: lava sus vestidos, los escurre y los tiende para que se sequen. Por eso se dice en las canciones que las nubes son «como un velo» o «como un chal». Innumerables canciones mitológicas letonas hacen referencia a estas labores de tejer, bordar, cardar la lana o trenzar: «La Doncella Solar teje toallas en la elevada colina» (es decir, en el cielo), «borda un chal en la alta colina», «peina la lana», o «trenza una guirnalda dorada».

El atuendo de la Doncella Solar consiste en una larga falda, un delantal, un fajín (*juosta* o cinturón tejido), medias de plata, zapatos de oro o de cobre y una guirnalda dorada sobre su pelo, aunque esta última también puede estar hecha de ramas verdes y de hojas o bien de rosas. Lleva un broche (una fíbula) de oro o de plata, anillos dorados y un peine de oro. En gran medida, esta imagen está heredada directamente de los usos de la Edad de Hierro báltica, usos que se funden aquí con la imagen resplandeciente del sol.

La Doncella Solar báltica es llamada «Hija del Sol» (en letón, *Saúles meita*; en lituano, *Saúles dukra).* Como ya sabemos, los Gemelos divinos, que son hijos de Dievas, son los hermanos de la Doncella Solar y también sus pretendientes.

Donald Ward (1965; 1967) demostró que el tema mitológico de los Gemelos divinos y la Doncella Solar aparece en varias mitologías indoeuropeas. Elementos del mismo tema aparecen en las tradiciones mitológicas védica, griega y germánica además de la báltica. El conjunto de motivos que constituyen el tema puede ser sintetizado aproximadamente de la forma siguiente: la Doncella Solar es prometida en matrimonio a sus hermanos, los Gemelos divinos, pero es dada a la luna, o secuestrada por ella. Posteriormente, es entregada a la madre o esposa de la luna para que la vigile. Los Gemelos liberan a la Doncella cuando se encuentra a la orilla del mar lavando sus vestidos.

Los diversos tratamientos del tema comparten tal cantidad de detalles que resulta evidente su pertenencia al estrato original de la mitología indoeuropea.

Ausrine es la Afrodita lituana, la diosa del amor. Se dice todavía que cuando una pareja de novios se besan por primera vez, lo hacen mientras Ausrine está lavando. En los cuentos, Ausrine es una «hermosa doncella» o una «hermosa princesa», más bella incluso que el mismo sol. En uno de estos cuentos, la luna explica por qué no ha salido durante dos días y dos noches: «Porque [...] en un lugar de la tierra ha nacido, de humilde origen, una *doncella tan hermosa* como nunca se viera en parte alguna. Quedé paralizada al contemplarla y no pude salir». En otra historia no es la luna sino el sol el que «no salió durante tres días»: «Una *hermosa princesa* ha nacido y yo la contemplé durante unos momentos», o, en otra variante: «En medio del mar hay una doncella llamada Alena. Es *más hermosa* y radiante que yo. Absorto en su contemplación, olvidé salir durante tres días» (Greimas, 1979, 131). En la mitología báltica, el amor de *Menulis* (la luna) por Ausrine es una de las más dolorosas tragedias acaecidas en el mundo de los dioses:

La luna paseando sola
se enamoró de Ausrine.
Perkünas se enfadó
y la partió en dos mitades.
¿Por qué la separaste de la Doncella Solar
de la que se había enamorado
cuando paseaba en soledad por la noche? (LTI: 175).

En época cristiana, la diosa vino a identificarse con la Virgen María, la doncella bienaventurada; por esta razón, sólo unas pocas huellas de su culto subsisten en adivinanzas, creencias populares, cuentos y costumbres relacionadas con las ceremonias nupciales. En algunos casos, incluso en referencias ostensibles a la Virgen María, podemos descubrir alusiones a Ausrine. Por ejemplo, en una adivinanza que dice: «La Virgen María salió a pasear por la mañana temprano y perdió sus perlas». ¿Qué son esas perlas? La respuesta correcta es: las gotas de rocío que caen al amanecer. Al ver el lucero de la mañana, se podrían pronunciar estas palabras: «Está despuntando el día y todo se cubre de rocío. Una damisela está sentada en un carro dorado».

La palabra lituana Ausrine procede de *ausra,* «aurora». El nombre de esta diosa en prusiano es *Ausca,* en latín *Aurora,* de *ausos-a,* que corresponde a la *Usas* del *Rg Veda,* de **aws-os.* Términos similares para «aurora» encontramos en la mayor parte de las lenguas indoeuropeas. Una forma reconstruida proto-indoeuropea sería **aus-r.* Las raíces indoeuropeas de esta divinidad son muy claras.

Aunque belleza celeste, la aurora es al mismo tiempo una vaca o una yegua del mar, como cabría esperar de una divinidad indoeuropea. En lituano, una vaca blanca representa a la aurora y el día, mientras que una vaca negra sería la imagen de la noche, como queda plasmado en la siguiente adivinanza: «La vaca blanca muge y rompe la empalizada». Respuesta: la llegada del día. O en el dicho: «La vaca blanca está lamiendo las ventanas del cielo», lo que significa que está llegando la aurora.

La imagen de Ausrine se hace más clara si la comparamos con la divinidad védica de la aurora, Usas. La palabra *Usas* procede de *Usra,* «aurora» (como también el término lituano *Ausra*), pero en sánscrito esta palabra tiene dos sentidos, significando tanto «aurora» como «vaca». Incluso si dejamos de lado los argumentos filológicos, la diosa báltica de la aurora es muy semejante a la védica Usas. Ambas tienen funciones similares: disipan las tinieblas, iluminan el horizonte, abren las puertas del cielo que mantiene cerradas la obscuridad. «Los rayos fulgurantes de Usas aparecen como si fueran rebaños» (MacDonell, *Vedic Mythology*, 47).

En algunos cuentos lituanos, Ausrine es una «yegua del mar». En estos cuentos, el héroe, agarrado fuertemente a sus crines, cabalga sobre ella para atravesar las aguas.

Las adivinanzas hablan también de los rebaños de Ausrine. Se dice de la diosa que «conduce los becerros» o que «reúne a los becerros». El rebaño de la doncella del sol también aparece en los cuentos; está formado a veces por vacas de hierro, que tienen equivalen-

tes en otras mitologías indoeuropeas. La vaca o vacas de hierro son conducidas a los dominios del rey que quiere casarse con la doncella, aunque primero deberá bañarse en la leche hirviente de la vaca para transformarse así en un hombre joven y apuesto. Vemos aquí que la leche de las vacas de hierro de Ausrine tiene el poder de rejuvenecer y embellecer a las personas. La vaca de hierro lituana, como ha sido señalado por Greimas, está relacionada con la vaca india de la abundancia, la vaca de hierro irlandesa y la vaca imperial romana (Greimas, 1979, 136).

5. *Perkünas, el dios del trueno*

Perkünas es el dios mejor conocido de los baltos. Su nombre aparece en los documentos históricos más antiguos y su imagen se ha conservado perfectamente en el folklore.

Perkünas es concebido con rasgos claramente antropomórficos. En las creencias populares de los baltos, Perkünas aparece como un hombre vigoroso sujetando un hacha o un martillo. Recorre el cielo en un flamante carro de dos ruedas, produciendo un gran estrépito. El carro es tirado por un macho cabrío o por caballos blancos o negros. Un proverbio dice del trueno: «El dios se acerca; las ruedas despiden fuego». El trueno es Perkünas, que arroja el rayo o lanza su martillo o su hacha contra los hombres malvados o contra los demonios.

La raíz de los nombres para el dios del trueno, el roble, el bosque de robles o la cumbre de una montaña en muchas lenguas indoeuropeas es *per-*, *perk-* (o *perg-).* Hay un verbo lituano, *perti*, «golpear». Esta raíz aparece en las lenguas báltica y eslava y en las lenguas sánscrita, hitita, armenia, albanesa, griega, latina, céltica y germánica. En otros grupos indoeuropeos los nombres de dioses con la raíz *per-* o *perk-* fueron reemplazados por otro nombre, dejándose el antiguo para designar a deidades de menor importancia (tales como el escandinavo Fjórgynn). O bien el dios y su nombre se fusionaron con el nombre y las funciones del dios de la luz celeste, **deiuos:* el griego *Zeus*, el romano *Júpiter* (de **Diespiter).* Zeus y Júpiter, sin embargo, retuvieron sus epítetos que sugerían las funciones de la lluvia y del trueno y la idea de golpear con violencia. Había un *Zeus Keraunos* y un *Júpiter Tonans, Tonitrator, Fulmen, Fulgurator,* así como *Elicius* (de *liqueo*, estar en estado líquido), que era invocado en el *aquaelicium,* ceremonia para atraer la lluvia.

Hay centenares de nombres con la raíz *perk-* en la toponimia báltica. En Lituania hay pueblos como *Perkünai, Perkñniskiai, Per-*

kuniske, Perkunkaimis; montañas como *Perkunkalnis*; ríos como *Perkñnija*.

a) El roble

Puesto que el nombre latino del roble es *quercus*, derivado de **pergos*, algunos lingüistas han propuesto que el nombre del dios trueno puede proceder del roble, es decir, del «roble-dios». Pero la hipótesis tiene pocos visos de verosimilitud. Más bien el nombre del roble procedería del nombre del dios. El roble era el árbol preferido del dios del trueno, el árbol vigoroso que con frecuencia era tocado por su rayo. El hecho de que los nombres para el roble, el bosque de robles, la montaña cubierta de robles, tengan la raíz *per-, perk-* (como en *quercus, perkunia, fairguni, przeginia*, etc.) muestra su íntima relación con el dios del trueno. El homónimo divino del roble es el dios que golpea o aplasta; el dios trueno que lanza el rayo o el martillo. Esta relación es explicada por la antigua creencia báltica de que el objeto tocado por el rayo —sea árbol, montaña, roca u hombre— pasa a ser sagrado, es decir, queda dotado de los poderes sagrados del dios del trueno, pues el fuego celeste permanece en su interior. El roble contiene el fuego del dios del trueno. Colinas y arboledas tocadas por el rayo son veneradas e incluso se convierten en santuarios. Un árbol o una roca golpeada por el rayo podría sanar enfermos, especialmente el dolor de muelas, la fiebre, el miedo o el nerviosismo.

En la descripción que hace Praetorius en el siglo XVII del paganismo lituano nos dice que el fuego sagrado se mantenía continuamente encendido en honor de los dioses bajo la custodia de los sacerdotes, pero si llegaba a extinguirse tenía que ser renovado mediante el fuego de un roble, es decir, con el fuego obtenido frotando el roble con una piedra (Mannhardt, 1936, 535). Un documento del siglo XV hace mención de unos sacerdotes que tuvieron que pagar con sus vidas el haber dejado que se extinguiera el fuego sagrado de Perkünas ([...] *sacrum ignem, cuius neglectam extintionem capite expiabat*: Johannes Dlugosz, Crónica escrita en el período 1455-80. Extractos referentes a la cristianización y a la etnografía de los lituanos occidentales pueden encontrarse en Mannhardt, 1936, 139).

En los países bálticos, un hombre fulminado por el rayo es considerado como un elegido de los dioses. Los ancianos deseaban ser fulminados por Perkünas.

El dios del trueno era conocido también por otros nombres, además de Perkünas. Este dios era tan temido y reverenciado, que se evitaba

mencionar su nombre. Hasta el siglo XX, en Lituania, los viejos no permitían a los niños pronunciar el nombre de Perkūnas; en su lugar, podían utilizarse algunos sustitutos. Sólo los adultos, en una actitud de profundo respeto, podía pronunciar el nombre del dios, pero incluso recurrían generalmente a un diminutivo o a formas como *Perkūnelis, Perkonitis*, o *Dievaitis, Dievins* (dios). El dios podría encolerizarse si se tomara su nombre en vano. Por esta razón, Perkūnas tiene una gran cantidad de nombres: *Dudutis*, el «ruidoso» *(duda*, «trompeta»); *Dundulis, Dunduselis*, del verbo *dundeti*, «retumbar», «redoblar»; *Bruzgulis, Burzgulis, Burbulis*, de los verbos *bruzgeti, burbeti*, «hacer ruido», «rugir»; *Tarskutis, Tarskulis*, de *tarsketi*, «hacer sonar»; *Poskulis*, del verbo *posketi*, «restallar». Otros nombres muestran su relación con el acto de golpear, como *Trenktinis*, del verbo *trenkti*, «golpear», y su asociación con las piedras, como *Akmeninis Kalvis* «picapedrero». Nombres tales como *Dryzulis* y *Sarkutis*, de *dryzas*, «veteado», «jaspeado», y *sarka*, «urraca», pueden también estar relacionados con las piedras, especialmente con las piedras veteadas o jaspeadas. La nada infrecuente palabra tabú *Stungis* significa en lituano actual «cuchillo embotado». Podría referirse al hacha de piedra prehistórica, a la flecha de Perkūnas.

b) El fructificador y sus instrumentos

Perkūnas, como *Parjanya* en el *Rg Veda*, es una representación de la nube y el trueno: es un toro que muge produciendo un estruendo terrible. En forma de toro o macho cabrío, arroja la semilla, la lluvia que hace fructificar la tierra. En este aspecto, el dios es identificado a la vez con el trueno, la nube, el toro, o el macho cabrío, y con el cónyuge de la tierra en su unión con ella. Estos rasgos arcaicos de Perkūnas aparecen en las adivinanzas lituanas: «Un toro muge más allá de las tres colinas», o «Viene un toro mugiente arañando el cielo con sus cuernos» (el trueno, en ambos casos).

Existe entre los baltos la difundida creencia de que el primer trueno de la primavera pone a la tierra en movimiento: la hierba comienza a crecer de inmediato, las semillas germinan y enraízan, los árboles empiezan a cubrirse de hojas. El, el trueno, es el que sacude la tierra. Sus rayos purifican la tierra exorcizando los espíritus invernales del mal. Antes de que el primer trueno sea oído, los campesinos no siembran ni plantan; quien se precipite y no tome la precaución de esperar podrá ser castigado con una mala cosecha. Del mismo modo, sólo después del primer trueno debería uno sen-

tarse en una piedra o en el suelo, o andar descalzo, pues sólo entonces está la tierra libre de malos espíritus. También las aguas son purificadas por el trueno.

Perkünas es fructificador y purificador. Las dos funciones son inseparables, están íntimamente fusionadas y aportan bendiciones a las gentes y a los animales.

. Las funciones fructificadoras del dios-trueno fueron extendidas al toro, al macho cabrío, a la paloma, al cuco y a otros pájaros. Como vehículos de los poderes del dios del trueno, tenían una enorme influencia sobre la fertilidad humana y de los campos y sobre los cambios climáticos.

En la Lituania del siglo xvii, se colgaba una piel de macho cabrío en lo alto de un poste para calmar la lluvia. Podemos encontrar un paralelismo con este hecho en la mitología griega, donde Zeus olímpico se sienta sobre una piel de cabra para invocar a la lluvia.

Basándonos en la mitología indoirania, griega y romana, sabemos bien que el propio toro es el dios del trueno, representado con frecuencia por dicho animal. Kestutis, el último gran duque de Lituania que gobernó en torno al siglo xiv, acostumbraba a sacrificar un toro y untaba su cara y sus manos, y también las de sus nobles, con sangre de toro cuando se ratificaban los tratados de paz. Hay documentos históricos que mencionan tres de tales ratificaciones por Kestutis (Wigand von Marburg, *Chronicon Livoniae* II, 518; *Chronicon Dubnicense*, que describe los acontecimientos de 1345-1355; véase Mannhardt 1936, 118-122). La sangre de toro no era sólo la sangre de un animal; era la sangre de un dios, el poder del dios. Ningún otro medio sería tan efectivo como ése para sellar un pacto.

c) Fustigador y cazador

Perkünas lanza su hacha contra los hombres malvados o contra los malos espíritus, y el hacha vuelve a sus manos. Es muy humano y justo, pero también inquieto y extremadamente impaciente. No tolera a los embusteros, ladrones, egoístas o vanidosos. Es el encargado de velar por la justicia y el orden. Castiga a los perversos; busca al diablo y lo golpea con su rayo. Puede haber graves problemas durante una tormenta si el diablo se ha escondido en una casa o en un árbol e irrita a Perkünas sacándole la lengua o volviendo hacia el cielo sus cuartos traseros. Entonces un Perkünas encolerizado puede dar rienda suelta a su ira.

En las fábulas, aparece como un cazador que persigue al demonio. Es lógico que una figura especialmente dinámica, inseparable

del trueno y el rayo, combata el mal y la muerte de la naturaleza. Todo lo que se mueve, lo que hace ruido, lo que tiene capacidad de producir fuego, está dotado con poderes para alejar el mal. La fuente del rayo es el sol, el fuego celestial. El dios del trueno saca fuego de la rueda solar haciendo girar su rayo en el centro de la rueda.

El principal adversario de Perkünas/Perun era Velinas/Veles, dios de la muerte y el inframundo (véase *infra*), degradado a demonio y espíritu del mal en el período cristiano. La batalla entre los dos es incesante. El diablo se aterroriza cuando ve el relámpago o escucha el trueno; se oculta en las casas o en los grandes árboles. Entonces Perkünas/Perun golpea y derrumba la casa o el árbol. El dios trueno en la forma de cazador divino, con barba roja, casaca verde, cinturón, morral y un rifle con balas mágicas de plata, va continuamente en busca del mal. Numerosos cuentos populares lituanos nos hablan de cómo un cazador normal durante una tormenta dispara al demonio por accidente, a veces con aspecto de animal, por ejemplo, un macho cabrío o un gato; aparece entonces Perkünas y le manifiesta su agradecimiento, pues él mismo había estado buscando al diablo durante siete años. En la mayor parte de las descripciones de la guerra continua entre Perkünas y el diablo, aquél persigue a éste durante siete años. Finalmente lo encuentra y lo abate. El diablo entonces desaparece por siete años, pero al final de ese período reaparece de nuevo desde el subsuelo. Sin embargo, si el diablo se oculta bajo tierra, Perkünas no logra encontrarlo (Basanavicius, 1899, 26-28).

6. *Kalevelis, el herrero celeste*

La aparición de esta figura mítica está vinculada al descubrimiento de la forma de trabajar los metales. De aquí que la imagen del artesano divino no pueda haber aparecido mucho antes del año 3000 a.C. La lingüística proporciona pruebas convincentes de que el herrero estaba asociado con el cielo y su fuego: el fuego del sol o el del rayo; el mismo fuego utilizado por el dios del trueno. El herrero es también un matador del dragón.

El nombre finlandés *llmarinen*, el herrero del *Kalevala* (cuyos contenidos fueron inicialmente recogidos y compilados por Elias Lonnrot en 1834 y 1849), deriva de *lima*, «cielo», y el sufijo *-ri* podría haber indicado originalmente «hacedor del cielo». De particular interés en esta concepción es la etimología de la palabra finlandesa *Kaleva*, el supuesto antepasado de varias figuras del *Kalevala*, cuyo nombre deriva probablemente del báltico *Kalvis*, «herre-

ro», protobáltico **Kalevijas*, o de su forma diminutiva **Kalevelis*. Los baltos fueron los difusores por el Norte del trabajo de los metales y de las creencias asociadas con la metalurgia, entre toda una serie de creencias religiosas diversas, como queda atestiguado por los préstamos de palabras bálticas a las lenguas ugro-finesas (Gimbutas, 1963, 33-36). El herrero Ilmarinen del *Kalevala* es un pariente cercano del báltico Kalevelis.

El báltico *Kalevelis* o *Kalvaitis* (diminutivo de *Kalvis*, «herrero») es el creador del sol. Como tal es mencionado en la Crónica Volhyniana de 1252: *Teliavelis* es «el gran herrero que creó el sol y lo colocó en el cielo» (Mannhardt, 1936, 65). Lo mismo es repetido en la Crónica de Malala, en 1261. *Teliaveli* (en dativo) es una distorsión eslava del lituano *Kalevelis*. Al comienzo del siglo XV, el historiador polaco Dlugosz identificó a *Kalevelis* con el romano *Vulcano*. En las canciones mitológicas letonas se dice que *Kalevelis o Kalvaitis* «da golpes de martillo en las nubes o en el final de las aguas». Hace una corona para la Aurora y un cinturón de plata y unas espuelas de oro para el canto de Dievas *(Dieva déli)*. Cada mañana fabrica un nuevo sol a golpes de martillo: «Cuando golpea con el martillo en las nubes, trozos de carbón (o plata) caen sobre las aguas».

Jerónimo de Praga, misionero en Lituania occidental a comienzos del siglo XV, señalaba que los lituanos honraban no sólo al sol sino también un martillo de hierro de gran tamaño que había servido, según se decía, para liberar al sol de su prisión (Mannhardt, 1936, 135). Esta información es de excepcional valor. Es un testimonio de la antigua creencia en la existencia de una constante obstrucción que el dios debe vencer.

Antiguas creencias relativas al viento, a los torbellinos, a la tempestad y a los demonios, que se suponía residían en el viento, están en relación directa con las más antiguas manifestaciones y funciones de Kalevelis. Incluso los datos lingüísticos muestran una sorprendente relación: lituano *vejas*, «viento»; sánscrito *váyu*, «viento»; lituano *vetra*, «torbellino» y «tempestad», en los que el demonio maligno o la serpiente se ocultan. Todo esto sugiere el paralelismo con el védico Indra, el matador de *Vrtra* (la serpiente).

7. *Velinas, Veis, dios de la muerte y del inframundo*

Velinas completa la tríada de los principales dioses del panteón heredado de la protocultura indoeuropea. Es la antítesis del dios del cielo luminoso: es un dios negro, malo; es el dios de la noche, la obscuridad y la magia.

En leyendas etiológicas tanto el dios blanco como el dios negro, tanto Dievas como Velinas, crean el mundo. Dievas, el brillante dios del cielo, crea los animales bellos y luminosos; Velinas, el dios del inframundo, crea los reptiles y las criaturas feas y negras, las aves y los animales de presa. Dievas creó la hierba verde y los árboles frondosos; Velinas, las rocas y las coniferas. Se dividieron los cereales en partes iguales: el trigo y el centeno pertenecen a Dievas, la cebada y el alforfón, a Velinas. Guisantes, judías, nabos y todas las raíces pertenecen a Velinas.

La mitología indoeuropea comparada indica que Velinas es análogo al indio Varuna, al iranio Ahura Mazda, al noruego Odín, al germano Wotan y al antiguo irlandés Cu Chulainn. Es un dios de los contratos, de las aguas y de las piedras. Está relacionado con el ganado y la prosperidad. Es un dios colérico y mortífero que castiga con la horca. Es vidente tanto como mago; puede tomar la forma de animales diversos, habitualmente lobos y perros feroces, pero su principal epifanía es el caballo negro. Los terrenos pantanosos y las ciénagas son sus dominios.

El báltico Velinas no perdió su *status* hasta hace doscientos años y todavía hoy sus antiguos rasgos no han desaparecido por completo. Documentos históricos y análisis lingüísticos de sus nombres, junto con datos folklóricos de creencias y narraciones populares bálticas de los siglos XIX y XX, hacen posible reconstruir el importante papel que este dios tuvo en el pasado, a pesar de que posteriormente haya quedado degradado a un «demonio estúpido».

El lituano *Velinas o Velionis*, el letón *Veis o Velis*, como «Dios de muerte» y «Dios de la muerte», están registrados en el siglo XVI e incluso a finales del XVIII. En la *Lettische Grammatik* de 1783 de Lange-Stender, *Veis* es explicado como «dios de la muerte», y *veli* son «los días (festivos) del dios de la muerte». En documentos del siglo XVI, *Velionis* aparece como «dios de los *veles*», es decir, dios de las almas de los muertos (Lasicius, *De diis Samagitarum)*. Es de interés observar aquí que las almas de los muertos tienen el nombre de su dios. Los *veles* son criaturas insensibles, sombras pasivas del cuerpo humano. La raíz *vel-*, que se encuentra en muchas lenguas indoeuropeas, tiene el significado de «muerto», «dominio de los muertos», «cadáver en el campo de batalla», «herida» y similares: el tocario *wal*, «morir», y *valu*, «muerto»; el antiguo islandés *valr*, «muerto en el campo de batalla», *valhall*, «morada de los guerreros caídos en el campo de batalla»; el inglés antiguo *wael*, «cadáver dejado en el campo de batalla», y el medio alto germánico *walstatt*, «campo de batalla»; el hitita *wellu-* (**wel-nu*), el antiguo

noruego *vollr*, «prado», es decir, «prado de los difuntos». Por otra parte, la raíz indoeuropea **wel-*, «visión», «discernimiento», «intuición», subyace en el Velinas báltico, cuya clarividencia (aun teniendo un solo ojo) es uno de sus principales atributos.

La raíz *vel-* es muy frecuente en los toponímicos bálticos, especialmente en nombres de zonas pantanosas, turberas, prados, lagos y ríos. En los archivos del Instituto de Lengua y Literatura Lituana, en Vilnius, hay aproximadamente 400 nombres que tienen esta raíz. Aproximadamente el cuarenta por ciento de ellos corresponden a zonas pantanosas. Les siguen en popularidad los nombres correspondientes a prados, y vienen después los de ríos y lagos. *Velnio akis*, «ojo de Velinas», es un nombre frecuente para una charca en el bosque. La misma raíz se encuentra ocasionalmente en altozanos o grandes rocas, como los «jardines de Velinas», pequeños claros o elevaciones en medio del bosque. *Velniarope* es el nombre para ciertas plantas específicas que crecen en charcas y zonas pantanosas y que tienen raíz en forma de nabo. Las libélulas son llamadas «caballos de Velinas», *Velnio Zirgeliai.*

El antiguo nombre prusiano (báltico occidental) de este dios está relacionado con «subsuelo» y con «ira»: *Patollo oPiculus,* mencionado en documentos del siglo xvi (Grunau, 1517-1521: Mannhardt, 1936, 195 ss.). *Patollo* es designado en lituano como *Fatulas,* «dios del subsuelo». El nombre *Piculus,* también escrito *Pecols* o *Pykullis,* se corresponde con el lituano *Pikulas, Pikis o Piktis,* el nombre de Velinas en su aspecto de «dios colérico» (lituano *piktis,* «cólera»), comparable al germánico *Wodan* f *Wodanaz*), y a *Wut,* «furia». En la Crónica Prusiana de Simón Grunau, escrita en 1517-1521, Patulas es descrito como un «espantoso dios de la noche» (Mannhardt, 1936, 197).

En la descripción de Grunau del paganismo prusiano de hace casi quinientos años, este dios aparece como un ser realmente espantoso, un horrible espectro nocturno. Grunau menciona que si no se cumplen los mandamientos sacerdotales, el dios aparece por la noche sembrando el terror y haciendo perder la razón a las gentes. No daba tregua a nadie y continuamente regresaba para aterrorizar y exigir el sacrificio de «todas las cosas valiosas». Cuando regresaba por tercera vez consecutiva, se le ofrecía sangre humana para apaciguarlo (si bien era suficiente hacer una herida en el brazo y dejar que la sangre corriera) (Mannhardt, 1936, 197). En la descripción de Grunau de los tres principales dioses prusianos (Patollo, Perkuno, Patrimpo) según aparecen en el estandarte de Witowud, Patulas se nos muestra como «un viejo con larga barba verde y un aspecto completamente cadavérico; iba coronado con un paño blanco

semejante a un turbante y miraba hacia arriba a los otros desde abajo» (Puhvel, 1981, 79). El paño que Patulas lleva en su cabeza es comparable a la capucha utilizada por el escandinavo Odín.

En las creencias lituanas registradas a finales del siglo XIX y principios del XX, Velinas continúa apareciendo como un asesino cruel y engañoso. Todos lo evitan, viejos y jóvenes, cuando lo ven cabalgando en su caballo negro. De acuerdo a leyendas y creencias, Velinas atrae a los seres humanos con el señuelo de lo desconocido. Su forma habitual de matar es ahorcando. Disfrazado de joven apuesto, invita a las jóvenes a celebraciones, las cubre de regalos y baila con ellas durante toda la noche. Por la mañana, la muchacha aparecerá ahorcada. O puede invitar a los jóvenes a bailar en un gran palacio con una música magnífica, pero de repente el palacio, los músicos y los jóvenes caen todos en el abismo o se los encuentra en las profundidades de una ciénaga. Todos aquellos con los que Velinas consigue establecer relación aparecen estrangulados o colgados. Si alguien jugando con una cuerda hace un nudo corredizo, Velinas se encarga de acabar el juego. También causa la muerte a los animales.

Disfrazado de hombre, de pato o de algún pájaro extraño, Velinas se las arregla para que, al anochecer, las gentes se acerquen a las proximidades de pantanos o lagos en los bosques, atrayéndolos hacia las profundidades hasta que comienzan a ahogarse. Cuando está hundida hasta la cintura, la víctima escucha la risa de Velinas. Éste emplea métodos crueles para obtener ofrendas: despelleja a las mujeres en la sauna o, disfrazado de serpiente, se acerca por la noche a alguien que duerme y tras arrancar las sábanas y mantas, le tira al suelo y lo hace morir de miedo. También puede aparecer como un hombre o un peso oprimente para asfixiar al que duerme. En la forma de serpiente, puede estrangular a una muchacha que desea un collar de abalorios y chuparle luego la sangre, o saltar al cuello de alguien que recoge bayas en el bosque. Por la noche aparece como un perro negro en los cementerios; cuando muerde, la herida que produce no cura jamás.

El ojo único de Velinas es mágico como el de Odín, que perdió un ojo como tributo por beber de una fuente sagrada. Sabemos por una descripción del paganismo lituano de Hennenberger (1595) que había una fuente sagrada llamada Golbe, cerca de Isrutis (Insterburg) en Lituania Menor, a la que acudían las gentes «para convertirse en seres de un solo ojo»; esto es, a sacrificar un ojo y obtener la sabiduría. El tener un solo ojo era considerado un gran honor, pues aparentemente ello significaba ser como el dios (Mannhardt, 1936,

313). «El agua de Velinas» existe todavía en las leyendas del siglo xx; hay que mojarse un ojo, sólo uno, con esta agua. Velinas aparece como el gigante de un ojo en las leyendas lituanas y bielorrusas. Su ojo está en mitad de la frente, a veces tan grande como un plato. Los perros de un ojo que aparecen en creencias de principios del siglo xx estuvieron asociados probablemente a este dios. Según creencias lituanas, los campesinos eran perseguidos y devorados por animales feroces con cabeza de perro y un solo ojo (Balys, 1936, 3911).

Una de las muchas formas que Velinas adopta en la leyendas es la de un hombre de fuerza sobrehumana que puede levantar y cargar rocas enormes y construir puentes y diques en los ríos. Se producen torbellinos cuando Velinas mueve las rocas. Si pisa sobre una roca, la huella de su pisada permanece. En los prados, adoptando la forma de niño, Velinas juega a «lanzar el disco» con los pastores. Cuando lo lanza, nadie puede pararlo; vuela con penetrante zumbido a lo largo de kilómetros. El gigante transforma el paisaje, desenraíza árboles y alisa colinas o levanta montañas. Cuando escupe producen colinas o pantanos. En noviembre, la voz de Velinas provoca la inmediata caída de todas las hojas de los árboles. Cuando se pone furioso, salta por los aires como un corcel relinchando horriblemente y a su alrededor se producen torbellinos.

En las creencias populares lituanas, Velinas corteja y seduce a doncellas que dan a luz hijos de Velinas. Desde su nacimiento, estos niños son excepcionalmente fuertes. La madre muere si tiene la desgracia de oír el primer llanto del recién nacido. Los niños que son capaces de sentarse derechos al poco tiempo de nacer son considerados hijos de Velinas.

Como dios de la muerte y del más allá, Velinas sobrevivió en los cuentos como un viejo. En los cuentos lituanos, un hombre viejo o un mendigo es honrado excepcionalmente durante la fiesta de los muertos. Se hacían tortas especiales elaboradas con guisantes, judías, cebada y alforfón. Los ingredientes son, pues, cultivos de Velinas. Tales tortas eran probablemente consideradas como el sacrificio adecuado para este dios. Durante la celebración de funerales, los mendigos recibían unos panes especiales que eran asignados a los *veles,* las almas de los muertos. Además, los mendigos eran bañados, afeitados y vestidos con ropas de fiesta y sentados a la mesa al lado del anfitrión. En algunos cuentos, los mendigos tratan de escapar a tales ceremonias e intentan ocultarse. La preparación de los mendigos para la fiesta —el baño, el afeitado, las ropas de fiesta— es muy probablemente un residuo de la antigua costumbre de sacrificar el sacerdote al dios.

Greimas (1986) ha mostrado de forma convincente el paralelismo existente entre sacerdotes y mendigos en Lituania. La función social de ambos era rezar. Rezaban sólo cuando se les pedía que lo hicieran y eran pagados por sus oraciones (es decir, se les hacían regalos y donaciones). La relación entre el sacerdote o el mendigo y el que hacía el «encargo» estaba basada en un contrato, no en la bondad, la piedad ni nada semejante. Sólo sacerdotes y mendigos estaban autorizados a recoger anualmente impuestos en forma de donaciones. Como grupo social, los mendigos representan, según Greimas, la degradación de la clase sacerdotal pagana. Había un buen número de costumbres practicadas hasta el siglo XX que apoyaría esta hipótesis: un hombre que encuentra un tesoro oculto en la tierra debe dar una tercera parte de él a los mendigos; un labrador que comienza a sembrar promete una parte de su cosecha a los mendigos; una novia debe besar las manos de los mendigos durante la fiesta nupcial, etc. Todo esto pone de manifiesto cómo la autoridad moral de la clase (aun cuando degradada) de los sacerdotes se ha conservado a lo largo de los siglos.

También en las regiones bálticas se construyeron templos en honor de los dioses principales: Perkünas, Dievas, Velinas. Hace muy poco, en 1986, se descubrió un templo al dios Perkünas en Vilnius sobre la primera catedral gótica construida por el rey Mindaugas en 1253 y justo debajo de la catedral de Jogaila de finales del siglo XIV. Excavaciones y nombres de lugares sugieren la existencia de centros sagrados tribales sobre las colinas. La presencia de un orden jerárquico de sacerdotes no puede ser puesta en duda. Peter von Dusburg escribió en 1326 que en Nadruva, en el lugar llamado Romuva, había un poderoso sacerdote llamado Krive, al que el pueblo consideraba como papa, y cuya autoridad se extendió no sólo sobre Nadruva, sino también sobre Lituania, Curonia y Ziemgala. Krive era muy respetado por los reyes, la nobleza y el pueblo común, y su gobierno se extiende a todos los países bálticos du-rante la guerra contra la Orden Teutónica (Mannhardt, 1936, 108)

Como vemos, antes del cristianismo y durante varios milenios, existieron otras religiones que estaban muy lejos de ser «bárbaras» o «productos del demonio», como con frecuencia se ha dicho de las religiones precristianas. Como todas las demás, también esas religiones trataban de dar una respuesta a las preguntas: ¿De dónde venimos? ¿Adonde vamos después de la muerte? ¿Cuál es el sentido de nuestra breve estancia en la tierra? Estas religiones expresaban la visión del mundo de su tiempo.

Bibliografía

Balys, J. y Biezais, H., «Baltische Mythologie», en H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie* VII, 1965.

Barons, K. y Wissendorfs, H., *Latwju dainas* I-VI, Jelgava y Petrograd, 1894-1915.

Basanavicius, J., *Is gyvenimo lietuvisku veliu bei velniu*, Chicago, 1903.

Biezais, H., *Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen*, Uppsala, 1954; *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala, 1955; «Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion», en *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum* I, 1961; *Die zweite Sammlung der lettischen Volkslieder von* G. *Bergman*, Almqvist &c Wiksell, Uppsala, 1967; «Die himmlische Götterfamilie der alten Letten», *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum* V, Uppsala, 1972; «Beitrage zur lettischen Kultur- und Sprachgeschichte», en *Acta Academiae Aboensis, Ser. A. Humaniora*, vol. 47, n.° 2, Abo, 1973, «Baltische Religion», en W. Kohlhammer, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1975, pp. 308-384; *Der Lichtgott der alten Letten*, Scripta Instituti Dommeziani Aboensis, VIII, Almqvist and Wiksell, Stockholm, 1976; *Die baltische Ikonographie* X, Brill, Leiden, 1985, «Baltic Religion», en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia ofReligion* II, Chicago, 1987, pp. 49-55.

Gimbutas, M., «Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art», en *American Folklore Society, Memoir Series*, vol. 49, Philadelphia, 1958; *The Balts*, London, 1963, «The Lithuanian God Velnias», en G. J. Larson (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 1974, pp. 87-92; *Baltic and Slavic Mythology*, Indiana University Press, 1989.

Gray, L., «Baltic Mythology», en L. Gray (ed.), *The Mythology ofAll Races* III, Boston, 1918.

Greimas, A. J., *Apie dievus Irzmones*, AM&cM Publications (trad, franc., Paris, 1985; trad, ing., Indiana, 1988), Chicago, 1979.

Ivinskis, Z., *Rinktiniai rastai*, Lithuanian Catholic Academy, Rome, 1986.

Mannhardt, W., «Letto-preussische Götterlehre»: *Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft* (Riga) XXI (1936).

Puhvel, J., *Comparative Mythology*, John Hopkins University Press, Baltimore-London, 1987.

Ward, D., «Solar mythology and Baltic folksongs», en *Folklore International. D. Hand Festschrift*, Wayland, 1967.

Abreviaturas:
B: véase Barons, K.
LTA: Lietuviu Tautosatos Archyras, Vilnius.
Lasicius: J. Lasickis, *Apie zemaicius dievu (De düs Samagitarum)*, Vilnius, 1969.

CONCLUSIONES Y BIBLIOGRAFÍA

Capítulo 9

LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO EN LA VIDA DEL HOMBRE INDOEUROPEO

Julien Ries

El problema indoeuropeo, planteado por W. Jones hace ya dos siglos, ha dado origen a gran cantidad de investigaciones, trabajos de aproximación y estudios comparados sobre la vida y la sociedad de los pueblos procedentes de esta arcaica comunidad humana. Después de retomar y consultar el abundante material recogido por sus predecesores, Georges Dumézil (fallecido en 1986), tras más de seis décadas de arduo y paciente trabajo, logró elaborar un método de comparación genética que le permitió determinar y poner de manifiesto la estructura fundamental del pensamiento religioso y social de los indoeuropeos. Mientras tanto, sin embargo, algunos peligrosos aventureros se habían apropiado de elementos esporádicos, de datos provisionales y aislados, de doctrinas esotéricas y de prácticas iniciáticas tergiversadas, para servir de base a unas ideologías nefastas que pretendían sustentarse en el pensamiento indoeuropeo: la más conocida de estas ideologías es el nazismo hitleriano, que tan desastrosas consecuencias ha tenido para la humanidad del siglo XX.

Todo ello confirma la importancia del segundo volumen de nuestro *Tratado*, en el que especialistas eminentes han intentado captar la experiencia de lo sagrado del hombre que poblaba las vastas regiones del antiguo mundo indoeuropeo y ofrecer una síntesis de dicho mundo a la luz de nuestros conocimientos actuales.

I. El mundo indoeuropeo

Se imponía como punto de partida la necesidad de proporcionar una visión global del hombre y la civilización de estas poblaciones,

a las que la paleontología lingüística nos permite conocer y situar en la geografía humana, aunque su *Urheimat* sea todavía motivo de discusión. En su síntesis esclarecedora, Régis Boyer insiste en hechos innegables y significativos: el peso preponderante de la familia como realidad biológica y espiritual, el culto a los antepasados, el recuerdo de los grandes desaparecidos, la creencia en la reencarnación y en los valores éticos, la celebración de la fecundidad. Hombres de orden y de equilibrio social, los indoeuropeos privilegiaron la noción de pacto y contrato, que encontramos personificada en divinidades como Mitra, Tyr, Júpiter. Los trabajos de Dumézil han puesto de relieve, principalmente, la tripartición social y religiosa, de la que se encuentran huellas indudables en todos los pueblos que tienen su origen en la familia indoeuropea: soberanía y sacralidad; función marcial de conquista, defensa y organización; función de fertilidad-fecundidad, creadora de la vida y de los bienes indispensables para la sociedad. Este esquema tripartito, sobre el que se estructura el pensamiento social, no es otra cosa que el reflejo de la tripartición del panteón y del culto, con su prolongación en los mitos y en la ritualización de esquemas primordiales.

Nuestro vocabulario sobre lo sagrado proviene por línea directa de los pueblos indoeuropeos; partiendo de ahí, R. Boyer afirma que la importancia de lo sagrado era tal que toda la existencia humana, los lugares y los tiempos, se encuentran inmersos en ello. Por medio de lo sagrado el hombre tiene acceso a lo divino, y esto le lleva a la realización de gestos llenos de significado y a la búsqueda de una comunión con la trascendencia a través del ritual, pero le lleva también a la idea de separación, de zona reservada, de lugares específicos y distantes de todo lo que tenga que ver con la vida ordinaria. Lo vivido, con la multiplicidad de ritos y gestos que marcan la aparición de la vida, la familia y la sociedad, se sitúa en el ámbito de lo sagrado. El hombre indoeuropeo cree en las potencias de las que depende, potencias que marcan su destino y le obligan a concederles un espacio: de ahí la adivinación y la magia. Pero cree también en la supervivencia, en un más allá misterioso que trata de representar en sus mitos. Partidario del orden y la organización, el hombre indoeuropeo se ha sometido a una ética, ha buscado un orden para su vida y sus acciones y ha creado una red de instituciones capaces de salvar la sociedad del caos siempre al acecho. Cada pueblo, a su modo y según su cultura, ha traducido estos principios informadores procedentes de una herencia arcaica. Esta noción de herencia o patrimonio es uno de los hallazgos más importantes de la investigación de G. Dumézil y, junto con la tripartición social y

religiosa y la omnipresencia de lo sagrado, constituye una clave para cualquier estudio posterior sobre los indoeuropeos.

II. Lo sagrado vivido en el hinduismo

1. La tradición sagrada

En el siglo x a.C. los pueblos indoeuropeos ocupaban la inmensa área que va del Atlántico a Bengala, y allí depositaron el humus en el que se desarrollaron la lengua, la cultura y las religiones procedentes de aquella herencia arcaica a la que ya nos hemos referido. Situada en la frontera oriental de esta inmensidad geográfica, la India védica había desarrollado ya en gran medida ese patrimonio recibido de sus antepasados, por lo que podemos decir que el hinduismo tiene actualmente cuatro milenios de existencia. Jean Varenne nos pone en guardia contra tres errores: creer que la India es extraña a nuestra cultura, considerarla un país «asiático», cuando en realidad es esencial la referencia a lo indoeuropeo, y sobrevalorar el sustrato prevédico.

Considerando fundamental en el hinduismo la noción de herencia, Varenne insiste en la tradición: el papel esencial del padre de familia en la transmisión de las prácticas recibidas con la herencia familiar; la importancia de la familia en la comunidad de los fieles; la elección del culto confiada al cabeza de familia. Esta noción específica de tradición (y de tradiciones) permite situar exactamente los diversos datos que demasiado a menudo son considerados según la perspectiva occidental. Entre estos datos cobra particular relieve la elaboración de la doctrina por parte de escuelas y pensadores cuyo atractivo espiritual ha generado diversos colectivos de discípulos, la ausencia de una jerarquía sacerdotal, dado que los sacerdotes son siempre reclutados en función de su competencia ritual, y la creación de templos por iniciativa de ricos propietarios, cofradías y príncipes. La multiplicación secular de textos, discípulos y santuarios no debe, sin embargo, ofuscar el esencial papel sacerdotal confiado al jefe de familia.

El principal mediador de lo sagrado es el dios Agni, el fuego que debe brillar continuamente en el hogar doméstico, el señor de la casa, cuya vida se organiza a su alrededor. Agni es aquel que recoge y dirige ofrendas y plegarias, el intercesor entre los dioses, el testigo a quien nada puede ocultarse, el garante de los juramentos, la luz que ilumina la conciencia del fiel. Señor del fuego, acompaña a la familia que se traslada a otro lugar, pues el ritual quiere que se lleven las brasas, que se las alimente durante el viaje, ya que serán

el origen del nuevo fuego familiar. Agni preside el matrimonio, la imposición del nombre a los niños, la iniciación del adolescente.

2. *Ritos y rituales del binduismo*

El *agnihotra,* la ofrenda de leche al fuego, es un rito universal, perpetuo y obligatorio, cumplido mañana y tarde por el cabeza de familia según un ceremonial bien determinado. Esta ofrenda es una veneración del fuego, pero es también protección a la familia y alianza cósmica, pues el fuego hace brillar el sol. Las invocaciones al fuego y al sol introducen los ritos de oblación, que son a la vez actos y palabras. Agni lleva a los dioses el mensaje de la familia, y esto procura seguridad y protección, pues por medio del rito se establece una comunicación con lo divino. De este modo, el *agnihotra* alimenta el alma del fiel que lo ejecuta.

En el transcurso del período védico, que finaliza hacia el siglo v a.C., la India conoció sacrificios solemnes. Se trata de los *srauta,* calcados del *agnihotra* y sumamente interesantes para una correcta comprensión de la experiencia hindú de lo sagrado. Caracterizados por su celebración al aire libre, por la muerte de los animales ofrecidos mediante el fuego y por el consumo del *soma,* la bebida sacralizada por la comunión con lo divino, estos sacrificios públicos requerían tres fuegos: el*gárhapatya,* fuego del amo de la casa ligado a la simbología del padre de familia; el fuego *áhavaniya,* que recibía la víctima inmolada; el *daksinágni,* fuego protector del sacrificio. El conjunto ritual exigía una adecuada y verdadera movilización de lo sagrado: instalación de los altares, dirección de la ceremonia por parte del brahmán, trazado de un surco para delimitar el espacio sagrado, distribución de los fuegos, súplica a los dioses realizada mediante el fuego mediador y el crepitar de las llamas, muerte e inmolación sobre el fuego de las víctimas animales, consumo de los restos asados y ofrecidos a la divinidad, todo lo cual hacía al fiel partícipe de lo divino.

3. *La vida y lo sagrado*

En la India la vida es sagrada. Con el matrimonio comienza la sacralización de la pareja, que, dadora de vida, es expresión de un designio divino. El marido tiene un papel sacerdotal en la ceremonia nupcial que prepara a la joven para ser esposa y madre, y guardiana del fuego. El matrimonio, que es válido civilmente desde el momento en que el padre de la muchacha da su consentimiento, adquiere valor religioso en el momento en el que el prometido toma

la mano de la esposa y hace con ella una libación al fuego, antes de dar vueltas a su alrededor «al modo del sol»; especialmente importante es, posteriormente, el rito de los siete pasos. Al término de esta celebración, que tiene lugar en la casa de la esposa, viene el traslado a la morada de la nueva pareja. Aquí es esencial el rito del umbral: el fuego doméstico, tomado del hogar, es colocado delante de la puerta; finalmente, tiene lugar la celebración de un *agnihotra* concelebrado por los esposos, en el curso del cual la esposa es presentada a Agni, dios tutelar de la casa. Durante tres días los esposos permanecen castos, mientras hacen votos a los dioses y recitan plegarias para obtener un hogar fecundo. La tercera noche, el esposo consagra el cuerpo de la esposa: la rocía con agua sagrada, la unge con mantequilla y miel, y sopla en el lado derecho de su nariz invocando a Agni, el dios de la casa, a Savitar, el dios solar, y a Prajapati, el dios creador.

Al tercer mes del embarazo se inician las ceremonias que acompañan a la gestación y preparan el parto: ritos propiciatorios por el nacimiento de un hijo varón que pueda prolongar la estirpe; plegarias alrededor del *agnihotra*; el séptimo mes, división de los cabellos de la esposa, ataviada de fiesta; para el parto, por último, preparación de una habitación consagrada que reproduce las condiciones en las que vivía el feto en el seno materno. El ritual del nacimiento está marcado por la alegría que rodea a la vida; el décimo día, en el momento de la purificación, el padre y la madre imponen el nombre al recién nacido.

La ceremonia del *upanayana* introduce al adolescente en la sociedad. Es el rito del paso a la pubertad, un nuevo nacimiento, un rito que está todavía en vigor después de tres milenios y que transforma al adolescente en *dvija,* «nacido dos veces». El ceremonial simbolizaba la novedad: revelación del nombre verdadero; investidura de la «toga» blanca ceñida en torno al cuerpo; donación de un cinturón hecho de hierbas entrelazadas o de un cordón para las castas superiores, cordón que no se lleva como cinturón, sino sobre el hombro izquierdo, desde donde desciende en diagonal hacia la cadera derecha. Sigue después la iniciación propia y verdadera del muchacho, que adquiere el derecho a depositar un leño sobre el fuego y recitar su primera oración a Agni.

En la India se sacraliza también la muerte humana. El cuerpo del difunto es depositado en un campo virgen, fuera de la ciudad, en presencia de los tres fuegos sacrificiales, pues la cremación es asimilada a un sacrificio. Las cenizas del difunto son finalmente arrojadas a un río, que será el Ganges para quienes tienen la posibilidad de celebrar los funerales en Benarés, la ciudad santa por excelencia.

4. *La omnipresencia de lo sagrado*

Insiste Jean Varenne en la presencia de lo sagrado en el inmenso ámbito de la práctica religiosa, pues el hinduismo es, sobre todo, una ortopraxis, vivida en armonía entre el ámbito familiar y el ámbito social, y con una organización excelente a pesar de la ausencia de jerarquía sacerdotal. La fuerza de la tradición y el vigor de Agni, el mediador, desembocan ya en formas anómalas, perceptibles entre los ascetas, ya en la omnipresencia de lo sagrado, que transforma la comida en una ofrenda a los dioses y da motivo a la oración personal que sacraliza toda la jornada. Agni se convierte entonces en el fuego interior que inspira los votos, las numerosas peregrinaciones a los *tlrtha,* lugares sagrados que se cuentan por decenas de millares, y, finalmente, la veneración popular a los objetos sagrados (como los *linga o* los *karna).*

La estructura tripartita de lo divino —la clave del pensamiento indoeuropeo, como enseña Dumézil— nos hace descubrir la importancia del ritmo ternario en la vida india y su influencia en la sacralización de la sociedad y de la actividad humana. Más allá de este cuadro ternario subsiste todo aquello que está fuera del *dharrna o* regla fundamental: las divinidades menores, la clase de los *sudra,* masa indiferenciada de los servidores «para todo» que participan en la actividad de las tres grandes clases, y otros muchos elementos de la vida y la sociedad. Pero dado que para un indio todo lo demás *(sesa)* no es nunca despreciable, la tripartición se transforma en la regla del «tres más uno» y la India ha previsto diversos medios de reintegración en la armonía universal para estos «olvidados». Lo sagrado, en última instancia, conduce a la nostalgia del Uno.

III. Sacralidad y estética en la India

Aunque impresionados y fascinados por los templos y las esculturas de la India, los occidentales se sienten, de algún modo, desconcertados por ellos. Para penetrar en el corazón de este arte religioso y captar la relación entre sacralidad y estética, han sido precisos dos siglos. Michel Delahoutre recorre las etapas de este camino y revela los secretos de los artistas indios, conjuntamente con el recorrido de lo sagrado en el arte.

El período védico renunció a cualquier imagen de culto y a cualquier templo: lo sagrado se expresaba a través de *daiva,* «lo divino», y *brahmán,* «la palabra eficaz». No obstante, una doctrina muy

precisa presidía los ritos del sacrificio ofrecido a los dioses y determinaba la posibilidad de comunicar con lo divino. A finales del siglo vi a.C. la liturgia védica plantea la cuestión de la «forma» de los dioses y su encuentro con los hombres: el pensamiento brahmánico estaba preocupado esencialmente por la forma y la expresión de lo sagrado. Por otra parte, las epopeyas atestiguan la existencia de imágenes y representaciones populares.

Sólo al inicio de nuestra era aparecen las imágenes de las principales divinidades del hinduismo, pero ya con anterioridad la India había construido una especie de topografía sagrada: los *tirtha* (lugares sagrados de peregrinación) se tornaron templos consagrados de la palabra. Imágenes y lugares sagrados deben permitir a los hombres que lo desean ponerse en armonía con el cosmos y con los dioses para entrar en la vía de la liberación. El aspecto sagrado de las imágenes y del templo se despliega a nivel mental: se trata de un microcosmo que permite la reintegración del hombre en el universo.

El diagrama de la construcción o composición hace de catalizador de las fuerzas cósmicas y de las energías psicológicas para que cada elemento produzca en el espectador un estado de ánimo particular. En el centro de la imagen se encuentra el punto vital *marma)i* así como en el centro del templo está situado el lugar sagrado por excelencia, el punto de integración de un conjunto organizado. En el centro está el santuario, *garbha-grha,* «casa del embrión», donde se colocará la imagen sagrada. Por encima se levanta una torre, cuyos muros se arquean y se reúnen después a la altura de una almohada de piedra (*ámalaka*), con una especie de cúpula coronada por un vaso terminado en punta. Simbolismo del centro y superestructura dan a entender que la creación fue el paso de lo informal al mundo de las formas, y que la reintegración en el cosmos es el movimiento inverso: el paso del mundo de las formas al Absoluto. La veneración de la imagen sagrada invita al fiel a alcanzar el centro, el Absoluto. Así, el valor estético, tanto de la imagen como del templo, debe resonar en la conciencia del fiel y ponerlo en relación con lo divino que está más allá de lo visible.

IV. El hombre y su experiencia de lo sagrado según el zoroastrismo

El ámbito indoiranio constituye la esencia de la herencia indoeuropea en el continente asiático. Si la India permanece al abrigo de las grandes fracturas de la historia, no sucede lo mismo con Irán, pues

en el curso de sus tres milenios de desarrollo histórico, zoroastrismo y mazdeísmo conocieron diversas perturbaciones a causa de las invasiones extranjeras. Las más graves tuvieron lugar con la conquista de Alejandro el Grande, de la dinastía de los seleúcidas, y a continuación con el Islam. Nuestra documentación, con muchas lagunas, va de Zaratustra a los actuales mazdeos, representados por algunas comunidades de Irán y, especialmente, los parsis de la India. Basándose en el vocabulario, la doctrina, las instituciones y los datos sociales, Dumézil ha tratado de explicar la reforma de Zaratustra y de modo particular la formulación de los seis Amesha Spenta, las entidades celestes a las que ve como arcángeles reunidos alrededor de Ahura Mazda, Señor de la Sabiduría. Gherardo Gnoli, especialista en el mundo iranio, procede en cambio de modo diferente. Para él, la explicación de Dumézil no da cuenta de todos los elementos del zoroastrismo.

1. *Una religión fundada sobre una norma tripartita*

Mediante un estudio comparado que utiliza todas las fuentes disponibles, comprendidos los textos cristianos, maniqueos y musulmanes, Gnoli trata de precisar la antropología religiosa del zoroastrismo. En este término engloba las diversas fases y orientaciones sucesivas de la doctrina predicada por Zaratustra entre el siglo x y el siglo vil a.C., que se mantiene como estructura fundamental de la religión de aqueménidas, partos, sasánidas y parsis. La historia de los tres milenios está presidida por una norma: el fiel debe conformarse a los buenos pensamientos, a las buenas palabras, a las buenas acciones. A esta misma regla de justicia y de verdad se adecúan también el sacrificio, los ritos, el culto, en el que el fuego, símbolo vivo de la fuerza divina y luz que destruye las tinieblas de la ignorancia, es un elemento esencial. El *Avesta*, el texto sagrado del zoroastrismo, exalta al dios supremo Ahura Mazda, creador del cielo, de la tierra y responsable de la felicidad humana.

2. *Cosmos, luz y verdad*

Una serie de hierofanías ilumina el comportamiento del hombre y le permite optar constantemente por la justicia y la verdad: la bóveda celeste, irradiación y símbolo del Señor de la Sabiduría que ilumina la inteligencia; el sol, la luna y los astros; la tierra, el fuego, el agua y el viento, elementos cósmicos esenciales cuya integridad y pureza debe salvaguardar el hombre hasta el punto de que los cadá-

veres son devorados por los buitres para que no contaminen los elementos. Sorprende, al leer el *Avesta*, la importancia del *xwarnah*, el esplendor sobrenatural que acompaña al hombre justo, absolutamente fiel a los mandatos del Señor de la Sabiduría. Desde su sede, en la cima de las más altas montañas, esta luz sustancial ilumina el cosmos, que es, por su parte, una manifestación numinosa. Encontramos aquí el simbolismo indio del Monte Meru, eje cósmico y centro del mundo.

3. *ha dualidad del principio vital: menóg y gétig*

Para comprender la antropología religiosa zoroastriana, es indispensable captar exactamente los dos planos de la existencia, necesarios e inseparables. La existencia llamada *menog* es el plano superior, invisible, intangible, mental, trascendental, fuente y fundamento. La existencia *gétig*, en cambio, es la existencia fenoménica, visible, tangible, manifiesta, que se presenta como fruto de *menóg*. Según Gnoli, esta teoría de los dos planos de la existencia clarifica lo sagrado zoroastriano, concebido como trascendental en su origen y manifestado en el mundo. Se deducen de ahí tres consecuencias: la primera es la existencia de un arquetipo en el mundo celeste; la segunda es el «fenómeno de angelización», esto es, la creencia en una transfiguración espiritual de la realidad cósmica; la tercera concierne a las *fravasi*, elementos constitutivos de la naturaleza humana que entran por un cierto tiempo en la existencia *getig* a fin de participar en la lucha contra Ahrimán, el espíritu del mal. Un hecho está claro: el hombre se encuentra en el centro del drama dualista revelado por Zaratustra.

4. *El dualismo zoroastriano y la salvación del hombre*

Para Gnoli, las *Gatha* son en el mundo iranio el testimonio de una reacción del Profeta contra la crisis ritualista del sacrificio, así como en India las *Upanisad* son el testimonio de una reacción contra los sacrificios brahmánicos. En ambos casos la reacción tendría origen en la toma de conciencia del mal y la injusticia. En Irán, esta toma de conciencia llevó a Zaratustra a formular la doctrina de los dos Espíritus. Ahura Mazda es el dios supremo que con su omnipotencia luminosa ha creado un mundo bueno. Pero ¿de dónde procede el mal? Spenta Mainyu, el Espíritu Bueno, ha escogido el Bien; Angra Mainyu, el Espíritu Maligno, ha escogido libremente el Mal. Elección y libertad son por tanto fundamentales. Sometido a la influencia de

los dos Espíritus, el hombre debe usar la libertad para realizar su propia elección. Este dualismo será retomado de formas diversas en las distintas religiones del Próximo Oriente y del mundo mediterráneo.

Zaratustra no sólo está en el origen de la doctrina dualista —cuya forma más radical se encontrará en otro iranio, Mani—, sino que también ha sustituido la concepción cíclica europea del tiempo por una concepción lineal. Esta innovación le permite contemplar, más allá del período de la mezcla del Bien y el Mal en el mundo, un período de retorno a los orígenes: es la doctrina de la transformación del cosmos de la que también el hombre será beneficiario. Su existencia *gétig* se sitúa en la mezcla de los dos principios, pero el Señor de la Sabiduría les ha concedido la libertad de elección. Si sus actos se inspiran en la elección del Bien, esa elección quedará definitivamente consagrada en el momento de la muerte por su ingreso en la «casa del canto», la casa de Ahura Mazda: será la vida inmortal marcada por la *grasha,* la «transfiguración». El *drugvant* elige en cambio la mentira y el error, y será recluido en la casa del mal, en el corazón de las tinieblas.

V. Aspectos de lo sagrado entre los celtas

1. *El mundo céltico*

Dejamos ahora el mundo indoiranio para acercarnos al más occidental de los pueblos indoeuropeos que también ha conservado, como acertadamente subrayaron Vendryés, Benveniste y Dumézil, una terminología de lo sagrado correspondiente a la de la India e Irán, signo visible no sólo del influjo de una antiquísima herencia común, sino también del papel de los colegios sacerdotales y sus rituales. Por tal motivo, Enrico Campanile comienza ilustrando el papel decisivo de la tripartición de Dumézil para el estudio de la sociedad céltica, su panteón y su planteamiento de lo sagrado. La tripartición teológica es manifiesta en el panteón, que presenta las tres funciones divinas: soberanía, fuerza y fecundidad. Esta última está especialmente representada por las diosas, como sucede en India e Irán. Gracias a la teología druídica llegamos a comprender el panteón céltico, pero constatamos que, como en Germania, la función guerrera ha dado una connotación bélica a la representación de la soberanía y lo sagrado. La noción de espacio sagrado es evidente en la vida religiosa y social: se trata de un espacio sustraído a la propiedad humana del suelo. El lugar de la asamblea de los drui-

das manifiesta la sacralidad del centro y perfila la forma arcaica de una sacralidad relacional a través de la cual el hombre busca la protección de los dioses. Con frecuencia los historiadores han planteado la cuestión de los sacrificios humanos entre estos pueblos, en los tiempos lejanos de los orígenes. Campanile lleva a cabo una investigación sistemática y comparada de las escasas fuentes de que disponemos y llega a la conclusión de que es muy probable que los sacrificios humanos constituyeran un elemento de la religión antigua. En la serie de documentos reunidos en el curso de esta investigación, el sacrificio más antiguo sería el del Hombre Primordial *(Purusa)* referido en un mito del *Rgveda*. Otros hechos parecen ser indicios de esta práctica: el sacrificio de Ifigenia y los doce jóvenes troyanos; un sacrificio humano anual en la colonia jónica del Asia Menor todavía en el siglo vi; los sacrificios de hombres entre los germanos y los baltos en los bosques sagrados; los sacrificios humanos entre los persas, según Heródoto. Estos datos esporádicos nos conducen a los celtas, entre los que el sacrificio humano se conservó durante más tiempo revistiendo un aspecto de expiación y purificación. En una óptica ligeramente diferente se sitúa la decapitación y mutilación de los enemigos, acompañada de ofrendas rituales, práctica bárbara común entre los celtas.

2. *Destino humano y supervivencia*

En cuanto al destino humano —cuestión antropológica fundamental—, disponemos en cambio de pocos elementos. Hablando de la religión de los druidas, nos dice César que, según aquella doctrina, el alma no muere sino que, después de la muerte, pasa de un cuerpo a otro. Esta doctrina de la transmigración se encuentra atestiguada por diversas fuentes de origen céltico. Documentos irlandeses aluden a un viaje por mar que lleva a unas islas en las que el alma encuentra la eterna juventud y una felicidad sin fin.

Los documentos célticos referentes a la sobrevivencia tras la muerte constituyen un conjunto simbólico muy elocuente: rara la incineración, pero frecuente la inhumación; restos simbólicos de comida; presencia del huevo roto en las tumbas gálicas, signo de un mito cosmogónico de renovación periódica de la naturaleza; conservación de cráneos depositados en nichos. En la doctrina druídica irlandesa el paraíso, que conocemos gracias a los poetas irlandeses, es llamado Sid. Se trata de un mundo maravilloso en el que no existe ni tiempo ni espacio, sino una música celeste, lugar de paz muy distinto al más allá de las tradiciones germano-escandinavas.

VI. Lo sagrado en la vida y en la comunidad de germanos y escandinavos

El término *sidr,* que indica aquello que llamamos «fe», implica la idea de práctica y costumbre. Así, se hace inmediatamente evidente que lo que entendemos por «religión germánica y escandinava» —carente de un verdadero sacerdocio y también de templos— únicamente puede ser explicada por verdaderos especialistas, como Régis Boyer, que consiguen hacer hablar a los textos y las fuentes.

1. *La terminología de lo sagrado*

Un primer campo semántico de la sacralidad germano-escandinava proviene de *heilig* que designa la suerte favorable. *Helgi* tiene el significado de sacralidad, santidad e inviolabilidad; sustantivo común, este término nos orienta hacia la suerte, hacia los auspicios propicios. El adjetivo *heilagr* connota la idea de inviolabilidad y designa también lo «santo», lo coronado por la fortuna. Vocablos alemanes como *heilig, Heiligkeit,* derivan de *heill* y *helgi.* Se dice *heiligaz* del don hecho por las Potencias trascendentes, una fuerza innata.

Este primer campo semántico de lo sagrado germano-escandinavo nos pone frente a la visión de un mundo totalmente sometido al Destino, al que obedecen hombres, héroes, dioses y leyes. Incluso el *Ragnarök,* que señala el final del tiempo, le está sometido. De esta concepción deriva la extraordinaria importancia de la consulta a los augures y la adivinación.

El Destino es *Gaefa,* don de las Potencias. El hombre es consciente de ser su depositario: estamos en el centro de lo sagrado, en lo más característico del antiguo hombre germánico que no conoció ni la plegaria ni la adoración. Expresado mediante vocablos diversos, el Destino es lo sagrado transcendente de lo que dependen las numerosas divinidades de un panteón organizado y diversificado que G. Dumézil ha estudiado cuidadosamente gracias a su esquema de lectura de las tres funciones: soberanía, fuerza, fecundidad.

2. *Lo sagrado, el hombre y el clan*

El rito constituye una actualización de lo sagrado. Los ritos de nacimiento son especialmente significativos. La madre daba a luz arrodillada y el recién nacido era recibido por la madre tierra, que tenía gran importancia entre los pueblos germánicos. Después, el niño

era rociado con agua y levantado hacia el sol. Estos ritos constituían una consagración a los elementos naturales. El padre reconocía al hijo dándole un nombre que reproducía, al menos parcialmente, los del padre y la madre. Con esta ceremonia se realizaba la integración en la familia.

La familia es el marco natural del ejercicio de lo sagrado. Incluso los dioses estaban organizados en familias, lo que muestra la importancia de lo colectivo para los germanos. Un hombre existe únicamente si entra en el marco del clan familiar, cuyo cabeza de familia asume la función sacerdotal: deberá ejecutar los ritos festivos, estacionales, familiares (nacimiento, matrimonio, funerales). La *hamingja* es la figura del destino ligado al clan. A la muerte del cabeza de familia, la toma de posesión del cargo por parte del sucesor representa un acontecimiento de gran importancia, pues a partir de ese momento pesará sobre él la responsabilidad de la fidelidad al destino familiar. El honor de un miembro de la familia repercute sobre todo el clan. El deber de hacer vivir lo sagrado compete a la comunidad familiar.

El sentido del honor se funda en la conciencia de pertenecer al clan: sabiéndose portador de la *hamingja*, una sacralidad que lo liga a todos sus miembros, el hombre germánico es consciente de la importancia de sus palabras, sus actos y sus sentimientos. Sabe que todos lo miran, que debe hacer honor a su clan y que su reputación es el valor fundamental. Todo esto constituye un conjunto de manifestaciones de lo sagrado. El hombre germánico y escandinavo, al que conocemos a través de una rica literatura y que ha llegado hasta el comienzo de nuestro milenio, conoce, acepta y asume su destino: de aquí procede el coraje frente a los obstáculos y las pruebas y la fuerza para aceptar el combate, que es la ocasión de mostrarse digno de su propio destino. El hombre demostrará ser digno de lo sagrado que habita en él a través de sus actos.

3. Lo sagrado, el culto y el derecho

Un segundo campo semántico de lo sagrado deriva de *vé*, *weihs* en gótico, *vigja* en islandés: los verbos que derivan del término significan «consagrar». Nos encontramos en la línea semántica del *weihe*, la «consagración» o lo «sagrado» cultual. *Vé* designa los lugares del culto elevados y al aire libre, en los bosques y en las cercanías de alguna fuente. Se trata de la ubicación de los sacrificios, humanos en los tiempos antiguos, y de animales en todas las épocas. Como en India y en Roma, en Germania el rey era elegido entre los miem-

bros de los clanes y en él se depositaban el *heill* y la función de la *vigja*. Si el rey se mostraba incapaz de hacer frente a sus funciones sagradas, era sacrificado. La comunidad rechazaba con fuerza dos formas de desacralización: la homosexualidad y la traición. Los transgresores eran expulsados y abandonados a la muerte. También el derecho era simplemente una codificación del Destino. La buena marcha de la sociedad se fundaba en un pacto querido por las Potencias y esta ley era en realidad un acto de culto.

VIL La experiencia de lo sagrado ENTRE LOS ANTIGUOS ESLAVOS

Pueblos sin escritura en el momento de su conversión al cristianismo, los eslavos nos han dejado muy escasa documentación sobre sus antiguas creencias. Para darnos una idea de la experiencia de lo sagrado en la vida de estas poblaciones, Régis Boyer ha situado en el centro de su estudio un ídolo encontrado en 1848 en el río Zbrucz, un afluente del Dniéster, en Ucrania. Disponemos de algunos otros documentos análogos, intentos realizados en los siglos ix y x de transcribir en piedra el sistema mitológico eslavo. La estructura del ídolo presenta una tripartición de la actividad social y religiosa: en lo más alto la soberanía, en el centro la función militar y el brazo secular, en la parte baja la producción de los bienes necesarios a la sociedad. Una idea similar se refleja en textos como el de Thietmar de Merseburg, redactado a comienzos del siglo xi. Sin embargo, si consideramos detenidamente la tríada divina paneslava constituida por Perun, Rod y Stribog, constatamos que el trifuncionalismo es en realidad bastante confuso. Perun es, en efecto, el dios de la guerra, pero también el de la fecundidad desde el momento en que controla las estaciones y dispensa la lluvia. El dios Rod vela por los campos y se ocupa del comercio, pero también del contrato, como Mitra en el mundo iranio y Tyr en el germánico; llegamos así hasta el cielo diurno, donde brilla el sol: Stribog, finalmente, gobierna los vientos y personifica diversos fenómenos naturales.

El segundo registro del ídolo del Zbrucz está reservado al espacio del hombre que reza, ofrece, implora y adora, a diferencia de la religión germánica, que no conoce la oración. Partiendo del documento arqueológico, Boyer vuelve a los textos. Estos muestran un tipo de relación familiar entre el hombre y los dioses protectores de la vida. Todo induce a pensar que la esencia de la religión eslava fuese el culto: culto a los antepasados y culto a las fuerzas de la

naturaleza. El núcleo básico de la sociedad era, de manera incontestable, la familia y el clan. La arqueología ha exhumado tumbas en las que el difunto se encuentra provisto de los bienes necesarios para la sobrevivencia, y sabemos de la existencia de un festín de los muertos en la época del solsticio de invierno. El culto a la naturaleza parece primordial y ligado a él está el culto a los animales, en primer lugar al caballo, como ocurre, por otra parte, en todo el mundo indoeuropeo. En definitiva, todo lo que sabemos de los antiguos eslavos induce a pensar que para ellos lo sagrado, en su concepción y en sus expresiones, tenía su punto de partida en la vida y en la familia.

VIII. Lo sagrado entre los pueblos bálticos

1. *Los documentos*

En este volumen del *Tratado*, Marija Gimbutas, eminente especialista de las religiones de los pueblos bálticos y de las de la vieja Europa, nos ofrece una notable síntesis de estos dos panteones tan poco conocidos. No volveremos sobre su trabajo. Para concluir el volumen, proporcionaremos sin embargo al lector algunos datos interesantes tomados del reciente volumen de Philippe Jouet *Religión et Mythologie des Baltes* (Milano-Paris, 1989), que lleva como subtítulo *Una tradizione indoeuropea*. En esta óptica y desde una perspectiva duméziliana, el autor ha utilizado dos tipos de fuentes: por una parte, los antiguos documentos externos al paganismo; por otra parte, los vestigios mitológicos recogidos por los estudiosos de los dos últimos siglos. Estas fuentes mitográficas son las *dainas* letonas y los *dadnos* lituanos, una masa imponente de cantos procedentes de poemas épicos cuya existencia nos es conocida a través de las crónicas medievales. Esta literatura ha conservado temas religiosos, elementos cultuales y mitos de la época precristiana, en la que únicamente la tradición oral de los pueblos carentes de escritura trasmitía doctrinas, mitos y ritos.

2. *La sociedad divina*

La religión de los baltos posee huellas incontestables de la tripartición cósmica y de las tres funciones de los dioses. La sociedad divina se parece a la sociedad humana, a la que está estrechamente ligada. Una de las principales divinidades es Deiva, el dios del cielo

diurno. El dios letón Dievs es luminoso, celeste, patrón de la luz, generoso, dador de bienes, dios de la rectitud, justiciero como el escandinavo Tyr. Dievs se contrapone a Perkons, el dios del trueno. Junto a estas dos divinidades encontramos a la diosa Saule, que tiene el esplendor del sol, y Ménesis, el astro del cielo diurno. Dievs, Saule, Ménesis y Perkons son divinidades supremas. La diosa letona Laima rige la continuidad de la estirpe, el parto y el destino de los seres humanos, que es manipulado por las divinidades caprichosas. Es la madre de la vida y se le llama hija de Dievs. Encontramos también huellas del culto a los dioses de la fertilidad y de la prosperidad material.

3. *Sacralidad, sacrificio, culto*

La existencia de lugares sagrados está bien documentada. Como en el mundo germánico, los más importantes son los bosques, morada de los dioses. Sabemos que en Lituania la deforestación llevada a cabo por los cristianos provocó la cólera de los paganos. Muchos bosquecillos estaban destinados a la adivinación y en todo tiempo los lituanos alimentaban a los pájaros del bosque; hacían además sacrificios a las serpientes, símbolo de fecundidad. De todos modos, subsisten algunas huellas de edificios de culto y de altares para el fuego sagrado. Los baltos no tenían una clase sacerdotal y en esto se asemejan a germanos, escandinavos y eslavos. A cargo del sacrificio, del fuego sagrado y de la liturgia, se encontraba el cabeza de familia; pero de la adivinación se ocupaban individuos especializados, pues era necesario conocer las intenciones de los dioses.

4. *Lo sagrado y la supervivencia*

Todos los pueblos indoeuropeos han creído en la supervivencia tras la muerte. Entre los baltos parece que existía el uso de libaciones y festines rituales que preparaban la inmortalidad, como en el brahmanismo indio. Aquí se vuelve a encontrar el *soma* y el fuego unido al sacrificio a los dioses: ritos de invocación y de ofrenda a los mismos dioses, aspersión de la asamblea y rito de comunión.

Los ritos funerarios (inhumación o cremación) tuvieron un notable desarrollo, por ejemplo, entre los germanos y los eslavos. Conocemos casos de funerales en los que se quemaban los objetos preciosos e incluso los servidores del difunto. La cremación se realizaba en la floresta o en un bosquecillo sagrado situado en la cima de una colina. Se atribuía una gran importancia al fuego que salía de la

pira fúnebre. Ciertamente los baltos, como los germanos, los escandinavos y los eslavos, rendían culto a los muertos de la familia, que constituían la base mística del clan.

Volviendo la espalda a los diversos positivismos que han pesado sobre la historia de las religiones durante los siglos XIX y XX, el *Tratado de antropología de lo sagrado* toma ahora decididamente la vía del nuevo espíritu antropológico abierta por las obras de Georges Dumézil, Mircea Eliade, Cari G. Jung y Gilbert Durand. El ensayo sobre el *símbolo* publicado por Durand en el volumen 1 del *Tratado* es suficientemente representativo de nuestro método. En su *Historia de las creencia y las ideas religiosas,* Eliade ha presentado una importantísima síntesis del pensamiento del *homo religiosus* en el espacio y en el tiempo. Junto a Dumézil, en su momento, también Eliade aprobó la publicación de nuestra trilogía *Vexpression du sacré dans les grandes religions,* obra en la que una veintena de especialistas indiscutidos analizaba el vocabulario de lo sagrado y, mediante la investigación de la semántica histórica, trataba de comprender al locutor de lo sagrado, el *homo religiosus.*

Sobre la base de los documentos históricos y el fenómeno de lo sagrado aceptado por todos los historiadores de las religiones, los autores del *Tratado,* todos especialistas en sus campos respectivos, observan al *homo religiosus* viviendo la experiencia de lo sagrado en su propia sociedad y en su propia cultura. Teniendo en cuenta sus ideas y sus creencias, atentos a su expresión verbal de lo sagrado, analizan la experiencia religiosa del *homo religiosus* comprometido precisamente en la vida y en los acontecimientos de su sociedad y su cultura. Las síntesis realizadas en el momento inicial de cada uno de estos análisis constituye un aspecto importante de la estructura de una antropología de lo sagrado que nuestro *Tratado* contribuye a elaborar con el fin de sacar a la luz la dimensión religiosa del hombre desde los orígenes y comprender mejor su actual situación histórica en el cosmos.

Dedicado a los indoeuropeos, este volumen 2 debía abrirse necesariamente con una presentación que analizara esta cuestión. Se ocupa a continuación del mundo indo-iranio, que cubre respectivamente cuatro y tres milenios de experiencia religiosa y, después, pasando al otro extremo de esta vasta área geográfica, afronta el mundo de los celtas, cuyo vocabulario de lo sagrado es además homólogo al indoeuropeo. Quizá el lector esperase encontrar también aquí algún estudio sobre la herencia indoeuropea en las religiones griega y romana. Hemos considerado más oportuno tratarlas ampliamente en el volumen 3, *El mundo mediterráneo,* y ello por dos

razones: en primer lugar, por la especificidad del desarrollo de los mundos romano y griego y por la amplitud de su irradiación sobre toda la cultura mediterránea; en segundo lugar, por razones de equilibrio interno de nuestra obra. De este modo, hemos tenido a nuestra disposición espacio suficiente para tratar la zona central del mundo indoeuropeo, ocupado por pueblos arcaicos sin escritura (germanos, escandinavos, eslavos y baltos). A pesar de la escasez de fuentes, los especialistas han logrado proporcionarnos una visión general suficiente de la experiencia de lo sagrado propia del hombre arcaico de estas civilizaciones. Y, de esta manera, nuestro volumen 2 ofrece una elocuente y original exposición de la experiencia de lo sagrado en la vida del *homo religiosus* indoeuropeo.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

0. Abreviaturas

EnciclRel = Di Nola, A.M. (ed.), *Enciclopedia delle religioni* I-VI, Vallecchi, Firenze, 1970-1976.

EncyclRel = Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion* I-XVI, Macmillan, New York, 1987.

EncyclUniv = *Encyclopaedia Universalis*, Enc. Univ. Franç., Paris, 1968 1985.

GrDizRel = *Grande Dizionario delle Religioni* I-II, Citadella-Piemme, Assisi-Casale, 1988 [trad. ital. de Poupard, P., Vidal, J., Ries, J., Cothenet, E., Marchasson, Y. y Delahoutre, M. (eds.), *Dictionnaire des Religions*, PUF, Paris, 1984, 1985].

HandbRel = Asmussen, J.P. y Laessoe, J.L. (y C. Colpe) (eds.), *Handbuch der Religionsgeschichte* I-III, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1971-1973.

HistGénRel = Gorce, M. y Morder R. (eds.) *Histoire générale des religions* I-V, Quillet, Paris, 1944, 1960.

HistCreen = Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I-IV, Cristiandad, Madrid, 1978-1980 [trad. esp. de *Histoire des croyances et des idées religieuses* I-III, Payot, Paris, 1976-1983].

HistRel = Puech, H.-Ch. (ed.) *Historia de las Religiones* 1-12, Siglo XXI, Madrid, 1979-1982 [trad. esp. de *Histoire des Religions*, I-III, Gallimard, Paris, 1970-1976].

StorRelUTET – Castellani, G. (ed.), *Storia delle religioni* I-V, UTET, Torino 1970-1971.

1. Repertorio bibliográfico

Eliade, M., «Bibliografía crítica», *HistCreen* I, pp. 389-492; II, 403-518; III, pp. 293-356

Ries, J., «Complemento bibliográfico», *GrDizRel* II, pp. 2288-2304 (con un índice de siglas de colecciones y periódicos. Se encontrarán además numerosos artículos relativos a los temas tratados en este vol.2).

Waardenburg, J., *Classical Approaches to the Study of Religion* I-II, Mouton, The Hague-Paris, 1973-1974.

Whaling, Fr. (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* I-II, Mouton, Berlin, 1984-1985.

2. Obras de referencia y de orientación general

Remitimos a la *Bibliografía* publicada al final del volumen 1 del presente *Tratado*, pp. 355-360. Añadimos: Eliade, M. y Couliano, J. P., *Dictionnaire des Religions*, Plon, Paris, 1990 [*Diccionario de las Religiones*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1992].

3. El mundo indoeuropeo (pp. 19-39)

a) *El vocabulario indoeuropeo de lo sagrado*

Baetke, W., *Das Heilige im Germanischen*, Mohr, Tübingen, 1942.
Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I-II, Minuit, Paris, 1969-1975 [*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983].
Festugière, A.-J., *La sainteté*, PUF, Paris, 1942.
Fugier, H., *Recherches sur Vexpression du sacré dans la langue latine*, Belles Lettres Pans 1963.
Otto, R., *Das Heilige*, Gotha, 1917; Breslau-München 351963 [trad. esp. *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1980].
Ries, J., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano, 1982, 1990 [*Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid, 1989].
Ries, J. (ed.), «Peuples indo-européens et asianiques, hindouisme...», *L'expression du sacré dans les grandes religions* II, HIRE, Louvain-la-Neuve, 1983.
Vendryès, J., «Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique», *Mémoires de la Soc. linguistique de Paris 20*, 1918, pp. 265-285.

b) Los *indoeuropeos*

(Destacamos la revista *Études indo-européennes*, publicada desde 1982 por la Universidad Jean Moulin de Lyon).

b1) Sobre Georges Dumézil

«Georges Dumézil et les études indo-européennes»: *Nouvelle École 22-23*, 1973.
Georges Dumézil. Cahier pour un temps, Pandora, Paris, 1981 (Bibliografía de Dumézil: pp. 339-349).
Georges Dumézil. Entretien avec Didier Fribon, Gallimard, Paris, 1987.
Littleton, C.S., *The New Comparative Mythology*, University of California Press, Berkeley, 1973, 1982.
Rivière, J-.C1. (ed.), *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Copernic, Paris, 1979 (Bibliografía de Dumézil: pp. 239-257).

b2) Algunas obras de G. Dumézil

L'idéologie tripartie des Indo-Européens, Latomus, Bruxelles, 1958.
Mythe et épopée I-III, Gallimard, Paris, 1968-1973 [*Mito y epopeya*, Seix Barrai, Barcelona, 1977].
Les dieux souveraines des Indo-Européens, Gallimard, Paris, 1977 [*Los dioses de los indoeuropeos*, Seix Barrai, Barcelona, 1971].

b3) De diccionarios y enciclopedias

Devoto, G., «La religione degli Indoeuropei», *StorRelUtet* II, 1971, pp. 345-360.
Di Ñola, A.M., «Religione indoeuropea», *EnciclRel* III, 1971, cols. 1020-1038.

Eliade, M., «la religión de los indoeuropeos. Los dioses védicos», *HistCreen* I, 1978, pp. 203-230.

Lincoln, B. y Littleton, C.S., «Indo-European Religions», *EncyclRel* VII, 1987, pp. 190-213.

Loicq, J., «Religione degli Indoeuropei», *GrDizRel* I, 1988, pp. 993-1014. FF

b4) Libros

Devoto, G., *Origini indoeuropee*, Sansoni, Firenze, 1962.

Haudry, J., *Les Indo-Européens*, PUF, Paris, 1981. *La religion cosmique des Indo-Européens*, Arché-Belles Lettres, Milano-Paris, 1987.

Scherer, A. (ed.), *Die Urheimat der Indogermanen*, Wissensch. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968 (Bibliografía: pp. 569-571).

4. La India y el hinduismo (pp. 43-192)

a) *De diccionarios y enciclopedias*

Di Ñola, A.M., «Induismo», *EnciclRel* III, 1971, cols. 1113-1116.

Eliade, M., «La India antes de Gautama Buda», *HistCreen* I, 1978, pp. 231-261.

Esnoul, A.-M., «El hinduismo», *HistRel* 4, 1978, pp. 1-133. «Hindouisme», *Encycïüniv* IX, 1985, pp. 327-333.

Gonda, J., «Le religioni delPlndia», *StorRelUTETV*, 1971, pp. 277-430.

Gonda, J., Jayakar, P., Donnelly O'Flaherty, W., Halbfass, W., Appadurai, A., «Indian Religions», *EncyclRel* VII, 1987, pp. 168-198.

Masson-Oursel, P., «Les religions de l'Inde», *HistGénRel*, 1960, pp. 323.

b) *Libros de orientación general*

Frédéric, L., *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Laffont, Paris, 1987.

Gonda, J., *Le religioni dell'India* I-II, Jaca Book, Milano, 1981.

Pannikar, R., *The Vedic Expérience*, University of California Press, Berkeley, 1977.

Renou, L. y Filliozat, J., *LTnde classique. Manuel des études indiennes* I-II, Maisonneuve, Paris, 1947-1953 (reed. 1985).

c) *Estudios de síntesis*

Acharuparambil, D., *Induismo. Vita e pensiero*, Teresianum, Roma, 1976.

Biardeau, M., *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris, 1981.

Biardeau, M. y Malamoud, Ch., *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF, Paris, 1976.

Daniélou, A., *Le polythéisme hindou*, Buchet-Chastel, Paris, 1975.

De Smet, R. y Neusner, J., *La quête de l'Eternef* DDB, Paris, 1967.

Deleury, G., *Le modèle indou. Essai sur les structures de la civilisation de l'Inde d'hier et d'aujourd'hui*, Hachette, Paris, 1978.

Dumont, L., *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966 [*Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid, 1970].

Kirfel, W., *Symbolik des Hinduismus und des Jinismus*, Hiersemann Stuttgart, 1959.

Lévi, S., *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, PUF, Paris, 21966.
Malamoud, Ch., *Cuire le monde. Rite et pensée dans Linde ancienne*, La Découverte, Paris, 1989.
Moretta, A., *Miti indiani*, Longanesi, Milano, 1982.
Renou, L., *L'hindouisme*, PUF, Paris, 1951, 1987 [*El hinduismo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991].
Renou, L., *La civilisation de Linde ancienne*, Flammarion, Paris, 1981.
Zaehner, R.C., *The Bhagavad-Gita*, University of Oxford Press, 1969.
Zaehner, R.C., *L'hindouisme*, DDB, Paris, 1974.
Zimmer, H., *Mythes et symboles dans l'art et dans la civilisation de l'Inde*, Payot, Paris, 1951.

5. Zoroastrismo y mazdeîsmo

De Menasce, J., «Zoroastrisme», *EncyclUniv* XVIII, 1985, pp. 1256-1260.
Di Nola, A.M., «Zoroastrismo», *EnciclRel* VI, 1976, cols. 370-428 (Bibliografía: cols. 425-428).
Duchesne-Guillemin, J., «Mazdeismo»,.*GrDizRel* II, 1988, pp. 1300-1308.
Gnoli, Gh., «La religione persiana», *StorRelUTET* II, 1971, pp. 235-292 (Bibliografía: pp. 289-292).
Gnoli, Gh., «Zoroastrism», *EncyclRel* XV, 1987, pp. 579-591.

6. Los celtas (pp. 195-228)

a) *Revistas y colecciones*

Études celtiques, Paris, 1963-...; *Revue celtique*, Paris, 1870-1934; *Ogam. Tradition celtique*, Rennes, 1948-... (Suplemento: *Celticum*); *Zeitschrift für keltische Philologie*, Halle, 1899-...

b) *De diccionarios y enciclopedias*

Di Nola, A.M., «Religione dei Celti», *EnciclRel* I, 1970, cols. 1685-1734 (Bibliografía: cols. 1732-1734).
Le Roux, F., «La religion de los celtas», *HistRel* 3, 1977, pp. 109-184.
Le Roux, F., «Keltische Religion», *HandbRel* I, 1971, pp. 245-276. «Celtes», *EncyclUniv* IV, 1985, pp. 469-478.
Loicq, J., «Celti e Celto-Romani», *GrDizRel* I, 1988, pp. 310-320.
MacMana, P., «Celtic Religion», *EncyclRel* III, 1987, pp. 148-166.
Pisani, V., «Le religioni precristiane degli Slavi, dei Baiti e dei Celti», *StorRelUTET* II, 1971, pp. 361-461 (sobre los celtas: pp. 427-461).

c) *Libros*

De Vries, J., *Keltische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
Dillon, M., Chadwick, N.K., Guyonvarc'h, Ch.-J. y Le Roux, F., *Les royaumes celtiques*, Fayard, Paris, 1974.
Duval, P.M., *Les Dieux de la Gaule*, PUF, Paris, 1976.
Kruta, V., *Les Celtes*, PUF, Paris, 1976, 1979 [Los *celtas*, Anaya, Madrid, 1992].

Le Roux, F., *Les druides*, Paris, 1961; Ogam, Rennes, 1971. Le Roux, F. y Guyonvarc'h, Ch.-J., *Les druides*, Ogam-Celticum, Rennes, 31982. *La civilisation celtique*, Ogam-Celticum, Rennes, 1979.
Mac Cana, P., *Celtic Mythology*, Feltham, Middlesex, 1983.
Markale, J., *Le druidisme*, Payot, Paris, 1985 [*Druidas*, Taurus, Madrid, 1989].
Persicout, J.-P., *Dictionnaire de mythologie celtique*, Rocher, Monaco, 1985.
Pisani, V., *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Galileo, Milano, 1950.
Vendryès, J., *Les religions des Celtes*, PUF, Paris, 1948.
Zecchini, G., *I Druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Jaca Book, Milano, 1984.

7. Germanos y escandinavos (pp. 231-269)

a) *De diccionarios y enciclopedias*

De Vries, J., «La religion de los germanos», *HistRel* 3, 1977, pp. 66-108.
Di Nola, A.M., «Religione dei Germani», *EnciclRel* II, 1970, col. 1724 ss.
Ejerfeldt, L., «Germanische Religion», *HandbRel* I, 1971, pp. 277-342.
Mastrelli, C.A., «La religione degli antichi Germani», *StorRelUTET* II, 1971, pp. 463-535.
Polomé, E., «Germanie Religion», *EncyclRel* V, 1987, pp. 520-536.
Ries, J., «Germani e Scandinavi (Religione degli antichi)», *GrDizRel* I, 1988, pp. 760-776.

b) *Libros*

Boyer, R., *Les Vikings et leur civilisation. Problèmes actuels*, Mouton, Paris-The Hague, 1976. *Les sagas islandaises*, Payot, Paris, 1978. *La religion des anciens Scandinaves*, Payot, Paris, 1981. *Moeurs et psychologie des anciens Islandais*, Porte-Glaive, Paris, 1986. *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Berg International, Paris, 1986. *Le mythe Vikingo* Porte-Glaive, Paris, 1986.
Boyer, R. y Lot-Falk, E., *Les religions de l'Europe du Nord*, Fayard-Denoël, Paris, 1974.
De Vries, J., *Altgermanisehe Religionsgeschichte* I-II, de Gruyter, Berlin, 1935-1937, 1970.
Derolez, R.-L.-M., *Les dieux et la religion des Germains*, Payot, Paris, 1962.
Dumézil, G., *Mythes et dieux des Germains*, Leroux, Paris, 1939. *Les dieux des Germains*, PUF, Paris, 1959.
Renauld-Krantz, *Structure de la mythologie nordique*, Maisonneuve-Larose, Paris, 1972.
Ström, A.V. y Biezais, H., *Germanische und baltische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart, 1975.

8. Los eslavos (pp. 273-301)

a) *De diccionarios y enciclopedias*

Conte, Fr., «La mythologie slave», *Mythes et croyances du monde entier* I, Lidis-Brepols, Paris, 1985, pp. 137-151.

Di Nola, A.M., «Religione degli Slavi», *EnciclRel* V, 1973, col. 1135 ss.
Gimbutas, M., «Slavic Religion», *EncyclRel* XX, 1987, pp. 353-361.
Honko, L., «Religion der slawischen Völker», *HandbRel* I, 1971, pp. 225-243.
Pettazzoni, R., «Osservazioni sul paganismo degli Slavi Occidentali», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni 19-20*, 1943, pp. 157-169.
Sass, K., «Slavi (religione degli)», *GrDizRel* II, 1988, pp. 1986-1997.
Vyncke, Fr., «La religion de los eslavos», *HistRel* 3, 1977, pp. 1-30. «The Religion of the Slaves», *Historia Religionum* I, Brill, Leiden, 1969, pp. 648-666.

b) *Libros*

Dvornik, Fr., *The Slavs*, Boston, 1956.
Gasparini, E., *Il matriarcato slavo*, Sansoni, Firenze, 1973.
Unbegaun, B.-O., *Les religions des anciens Slaves*, PUF, Paris, 1948.
Znayenko, M., *The Gods of the Ancient Slavs. Tatischev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbus-Ohio, 1980.

9. Los BALTOS (pp. 303-346)

a) *De diccionarios y enciclopedias*

Biezais, Fl., «Baltic Religion», *EncyclRel* II, 1987, pp. 49-55.
Clemen, C., «Les Bakes et les Slaves», *HistGénRel*, vol. *Israël-Les Indo-Européens*, 1960, pp. 395-403.
Di Nola, A.M., «Religione dei Baiti», *EnciclRel* I, 1970, cols. 908-926.
Pisani, V., «La religione degli Slavi e dei Baiti», *StorRelUTET* II, 1971, pp. 372-426.
Vyncke, Fr., «La religion de los baltos», *HistRel* 3, 1977, pp. 31-65.

b) *Libros*

Biezais, H., *Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen*, Uppsala, 1954. *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala, 1955. *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, Almqvist & Wikseil, Stockholm-Göteborg, 1961.
Biezais, Fl., «Baltische Religion», Ström-Biezais (eds.), *Germanische und baltische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart, 1975, pp. 307-384. *Der Lichtgott der alten Letten*, Uppsala, 1976.
Gimbutas, M., *The Balts*, London, 1963.
Jouet, Ph., *Religion et mythologie des Baltes*, Arché-Belles Lettres, Milano-Paris, 1989.
Mannhardt, W., *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga, 1936
Pisani, V., *La religioni dei Celti e dei Balto-Slavi*, Sansoni, Milano, 1950.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Julien Ries nació en Fouches (Arlon, Bélgica) el 19 de abril de 1920. Doctor en teología y licenciado en filología e historia oriental por la Universidad de Lovaina, donde trabajó bajo la dirección de Lucien Cerfaux y Louis-Théophile Lefort. Profesor encargado del seminario de helenismo desde 1960, enseñó historia de las religiones en la Universidad de Louvain-la-Neuve desde 1968 hasta su retirada en 1990.

Fundador del Centro de Historia de las Religiones, del que sigue siendo director, ha creado y dirigido cuatro colecciones científicas: *Homo religiosus, Collection Cerfaux-Lefort, Collection Conférences et Travaux, Collection Information et Enseignement*. Fruto de sus investigaciones sobre lo sagrado y las religiones son la edición en tres volúmenes de *L'expression du sacré dans les grandes religions* (1978-1986) y la publicación de tres obras: *Lo sagrado en la historia religiosa de la humanidad* (1989), *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme* (1983), *Les chemins du sacré dans l'histoire* (1985). Es miembro del comité de redacción del *Dictionnaire des religions*, del que ha redactado 86 artículos. De 1975 a 1980, asumió la presidencia del Instituto orientalista de Louvain-la-Neuve y de 1979 a 1985 fue miembro del Secretariado romano para las religiones no cristianas. En 1986, la Academia francesa le concedió el premio Dumas-Millier.

Régis Boyer, nacido en 1932, licenciado, profesor y doctor en letras, es titular de la cátedra de lenguas, literaturas y civilizaciones escandinavas de la Sorbona (París IV), director del Instituto de Es-

tudios Escandinavos y codirector del Centro de Historia de las Religiones de dicha Universidad (París X).

Es autor de una cuarentena de traducciones del islandés antiguo (entre ellas, *Sagas islandesas*), del islandés moderno (cuatro novelas de H. Laxness), del danés (K. Blixen, V. Sorensen), del noruego bokmal (K. Hamsun), del nynorsk (T. Vesaas) y del sueco (P. Lagerkvist, S. Lagerlöf).

Es autor de *Religions de VEurope du Nord* (1974); *La religion des anciens Scandinaves* (1981); *Le monde du double, ou la magie chez les anciens Scandinaves* (198 6); *Le Christ des barbares* (1986); *La vie religieuse en Islande* (1979); *Le mythe viking dans les lettres françaises* (1986); *Les vikings, histoire et civilisation* (1992); *La vie quotidienne des vikings* (1992) y de unos doscientos artículos aparecidos en obras colectivas o revistas.

Enrico Campanile, profesor de glotología de la Universidad de Pisa, ha sido presidente de la Sociedad Italiana de Glotología y miembro del comité científico del *Journal of Indo-European Studies*, del *Tocharian and Indo-European Studies* y de los *Studi Classici e Orientali*. Su interés científico se centra especialmente en el campo de la lingüística céltica, las lenguas itálicas y la reconstrucción lingüística y cultural del mundo indoeuropeo. Entre sus principales obras cabe recordar: *Ricerche di cultura poética indoeuropea* (1977); *Die älteste Hofdichtung von Leinster* (1988) y *La ricostruzione della cultura indoeuropea*.

Michel Delahoutre, nacido el 28 de abril de 1923 en Linselles, Francia, licenciado en letras, siguió en París cursos de especialización en la civilización india, obteniendo el doctorado de estudios indios por la Sorbona (París III). Es director del Instituto de Ciencia y Teología de las Religiones en el Instituto católico de París, donde imparte enseñanzas sobre hinduismo. Sus trabajos más importantes y sus investigaciones personales tratan el problema de las relaciones entre la estética india y la especificidad religiosa: *Valeur iconographique des Laksana du Buddha* es el título de su tesis doctoral. Miembro del comité de redacción del *Dictionnaire des religions* (1984), ha asumido la función de dirigir la sección relativa a las religiones actuales de Africa, Asia y Oceanía, siendo autor de gran número de artículos de dicha obra, tanto sobre hinduismo como sobre las relaciones entre arte y religión.

Marija Gimbutas, profesora de arqueología europea en la Universidad de California, Los Angeles. Autora de veinte volúmenes y de

numerosos artículos científicos sobre temas que van de la prehistoria y la mitología de la Europa oriental a los orígenes de los indoeuropeos.

Ha recibido diversos premios por sus investigaciones sobre las divinidades prehistóricas europeas. Lituana de nacimiento, es conocida sobre todo por su reconstrucción de una pacífica civilización neolítica llamada por ella de la «vieja Europa».

Durante dos décadas ha dirigido las excavaciones de yacimientos arqueológicos neolíticos en Yugoslavia, Grecia e Italia para documentar el gran desarrollo de la «vieja Europa» antes de su destrucción a manos de un pueblo patriarcal procedente de la estepa rusa.

Marija Gimbutas es autora de *Diosas y dioses de la vieja Europa* (1991); *Language ofthe Goddesses. Images and Symbols of Oíd Europe* (1989) y *Oíd Europe before The Patriarchy* (en curso de publicación).

Ha obtenido el doctorado honorífico del «California Institute of Integral Studies».

Gherardo Gnoli nació en Roma el 6 de diciembre de 1937. Licenciado por la Universidad de Roma, obtuvo el doctorado en historia religiosa de Irán y de Asia Central en 1965. Desde 1968 ocupa la cátedra de filología irania del Instituto Universitario Oriental de Nápoles, del que fue rector entre 1970 y 1979. Desde 1979 es presidente del Instituto Italiano para el Medio y Extremo Oriente. Es vicepresidente de la Sociedad Italiana de Historia de las Religiones y miembro de varias academias e instituciones científicas italianas y extranjeras, así como autor de numerosos ensayos y artículos relativos al zoroastrismo y al maniqueísmo (temas sobre los que ha redactado numerosos artículos de la *Encyclopedia of Religion* a cargo de M. Eliade).

Sus principales publicaciones son: *Le iscrizioni giudeo-persiane del Gür (Afghanistan)* (1964); *Ricerche storiche sul Sìstàn antico* (1967); *Zoroaster's Time and Homeland* (1980); *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au Collège de France* (1985); *The Idea of Iran. An Essay on its Origin* (1989).

Jean Varenne es profesor emérito de la Universidad de Lyon III, especialista en religiones y civilización de la India, país en el que vivió durante varios años.

Director de *La Revue Française de Yoga* y de la *Collection Études Indo-Européennes*, ha publicado numerosos artículos y libros que constituyen un fundamento autorizado sobre temas de india-

nismo; entre ellos cabe recordar: *Mahâ Nârâyana Upanishad,* traducción y comentario (1961); *Zàrathustra et la tradition mazdéenne* (1965, reed. 1977); *Ganapati Upanishad,* traducción y comentario (1965); *Textes Sanskrites* (1966); *Le Véda,* antología de textos traducidos y comentados (1967, reed. 1983); *Mythes et légendes extraits des Brâhmanas* (1968); *Dévi Upanishad,* traducción y comentario (1971); *Upanishad du Yoga,* traducidas y comentadas (1971, reed. 1974); *Grammaire du Sanskrit* (1972, reed. 1979); *Le Yoga et la tradition hindoue* (1973 [*El yoga y la tradición hindú,* 1975]); *Célébration de la Grand Déesse (Dévt Mâhâtmya,* traducido y comentado) (1975); *Zoroastre (1975* [*Zoroastro,* 1976]); *Le Tantrisme* (1977); *Sept Upanïshads,* traducidas y comentadas (1981); *L'Art de Tlnde* (1982); *Cosmogonies védiques* (1982); *Aux sources du Yoga* (1989).

ÍNDICE GENERAL

Tercera parte
EL IRÁN ANTIGUO

Cuarta parte
EL MUNDO CELTA

Quinta parte
LOS GERMANOS Y LOS ESCANDINAVOS

Sexta parte
LOS ESLAVOS Y LOS BALTOS

CONCLUSIONES Y BIBLIOGRAFÍA